Fenomenologia dell'autodistruttore

SAGGIO SULL'UOMO OCCIDENTALE CONTEMPORANEO

DI **Marcel de Corte**

Borla DOCUMENTI DI CULTURA MODERNA

D 7.

design: Saffirio

DOCUMENTI DI CULTURA MODERNA

COLLANA DIRETTA DA AUGUSTO DEL NOCE ED ELÉMIRE ZOLLA

La collezione presenta testi di vario indirizzo, uniti dalla comune attenzione alla verità oggettiva. Oggi viviamo in un'epoca in cui la tendenza – cioè l'arbitrio – dei pochi o dei molti viene considerata il metro dei valori ed in cui il criterio dell'attualità storica è adoperato per intimidire l'intelligenza e dissuadere dalla contemplazione. Questa collana invece si preoccupa esclusivamente della qualità speculativa e stilistica dei testi, offrendo saggi delle varie discipline umanistiche che testimoniano della perdurante presenza di studiosi i quali, fedeli ai difficili canoni della loro scrittura, rifiutano di lasciarsene distrarre dagli idoli della società.

Fenomenologia dell'autodistruttore

Spesso un velo di utopismo acritico, inconsapevole, che pare affondare le sue radici nelle coreografie dell'ottocentesco balletto Excelsior, impedisce a molti nostri contemporanei di comprendere le crisi che sta attraversando la civiltà occidentale in tutti i suoi aspetti. Le diagnosi stesse, oggi diventate un prodotto di facile consumo dell'industria culturale, si presentano come parziali a causa di un'impostazione priva di veri riferimenti trascendenti, e le cure, non tenendo conto dell'autentica sostanza dei mali, contribuiscono ad aggravarli. Marcel de Corte, uno dei maggiori filosofi cattolici, di orientamento aristotelico-tomista, ha scritto questo libro per mettere in luce la vera natura dei mali che affliggono l'« homo atomicus ». Il tema centrale del suo discorso è l'odio che l'uomo di oggi prova contro se stesso, rifiutando nel suo comportamento la propria natura di spirito incarnato in un corpo. Paradossalmente, il suo materialismo lo allontana sempre di più dalla stessa realtà visibile (già Mayakowsky diceva che da quando domina il materialismo è scomparsa la materia). Immerso nell'universo cittadino (che è pure quello della natura violentata), « si cerebralizza al limite estremo, senza per questo diventare più intelligente, pensa per schemi prefabbricati, percepisce soltanto più sensazioni violente, le sole accessibili al suo stato di disincarnata astrazione ».

La mancanza di rispetto per l'ordine naturale, la riduzione dell'amore a erotismo, la degradazione della saggezza a ideologia, una deformata idea della libertà, la crisi del concetto tradizionale di *élite*, il mito della storia come strumento redentivo dell'umanità e conseguentemente quello del progresso, sono alcuni dei vari aspetti patologici del nostro tempo che l'autore anatomizza, cogliendo sempre la profonda unità degradante che collega l'uno all'altro.

Queste analisi non sono però fine a se stesse, bensì accompagnate da una riaffermazione di quei princìpi della filosofia perenne a cui l'uomo deve ricollegarsi se vuole trovare di nuovo se stesso: nell'opera di de Corte la terapia è chiara quanto la diagnosi.

Marcel de Corte

Marcel de Corte è nato a Genappe (Brabant) il 20 aprile del 1905. Si è laureato in filosofia e lettere all'università di Bruxelles nel 1928.
Dal 1940 è professore ordinario all'università di Liegi. Ha insegnato pure all'università di Santander, Quebec, Elisabethville. Collabora a varie riviste. È considerato uno dei maggiori filosofi cattolici viventi.

OPERE:

La liberté de l'esprit dans l'expérience mystique, Ed. de la Nouvelle Equipe, Parigi 1933.

La doctrine de l'intelligence chez Aristote, Vrin, Parigi 1934, con prefazione di Etienne Gilson.

Le commentaire de Jean Philipon sur le troisième livre du « De Anima » d'Aristote, Droz et Liège, Parigi 1935.

Aristote et Plotin. Etudes d'histoire de la philosophie ancienne, Desclée de Brouwer, Parigi 1935.

La philosophie de Gabriel Marcel, Téqui, Parigi 1938.

L'essence de la poésie. Etude philosophique de l'acte poétique, Cahiers des poètes catholiques, Parigi e Bruxelles 1942.

Incarnation de l'Homme. Psychologie des moeurs contemporaines, Librairie de Médicis, Parigi 1942; Ed. Universitaires, Bruxelles 1944 (trad. it.: *Incarnazione dell'uomo*, Morcelliana, Brescia 1949).

Du fond de l'abîme. Essai sur la situation morale de notre pays au lendemain de la libération, Desclée de Brouwer, Parigi 1945.

Essai sur la fin d'une civilisation, Librairie de Médicis, Parigi 1949.

Mon pays, où vas-tu? Histoire et philosophie de la crise belge de 1950, Ed. Universitaires, Bruxelles 1951.

Deviens ce que tu es, Léon notre fils (in collaborazione con la moglie Marie de Corte), Ed. Universitaires, Bruxelles 1956.

J'aime le Canada français, Les Presses Universitaires Laval, Quebec 1960.

L'homme contre lui-même, Nouvelles Editions Latines, Parigi 1963.

Gov. d.

FENOMENOLOGIA DELL'AUTODISTRUTTORE

di

MARCEL DE CORTE

Traduzione di Roberto Antonetto

BORLA EDITORE TORINO

Fm. IV. 4408

PRIMA EDIZIONE NOVEMBRE 1967

Titolo originale dell'opera
L'homme contre lui-même
Nouvelles Editions Latines, 1, rue Palatine, Paris (6e) 1962

BIBLIOTECA GOVERNATIVA CREMONA

Tutti i diritti riservati
© 1967, Borla editore Torino - Leumann, via Aosta 26-28

PREFAZIONE

Questo libro riunisce una serie di studi scritti in margine ad altre nostre opere di filosofia morale e politica. Nel riunirli, abbiamo constatato che ripetevano tutti un tema unico: l'odio che l'uomo d'oggi prova contro se stesso, e che il poeta ha descritto, meglio di noi, con i versi:

Io sono la ferita e il pugnale,
lo schiaffo e la guancia,
le membra e la ruota,
la vittima e il carnefice.

Il lettore non vi troverà quindi una serie di capitoli che si sviluppano come un fiume, dalla sorgente alla foce; ogni capitolo, al contrario, esamina un aspetto dell'alienazione dell'uomo contemporaneo, e costituisce un tutto compiuto. Identica la diagnosi, identica la conclusione: le malattie dell'uomo derivano dal rifiuto della sua unità organica. Il recupero della sua salvezza ontologica e morale implica un ritorno al suo stato di spirito incarnato in un corpo. I sintomi patologici che analizziamo costituiscono una sindrome inequivocabile, che impone un solo rimedio: riconciliare l'uomo con se stesso. « Natura malorum remedium demonstrat », dice il motto di Ippocrate.

Conoscere la natura dei mali che ci affliggono è la strada che conduce alla cura e al ritorno della salute. Tutte le parti di questo libro mirano quindi a uno stesso punto, come le superfici di una piramide al loro vertice.

Un metodo, questo, che porta senza dubbio a delle ripetizioni: non abbiamo esitato a conservarle. L'esperienza prova abbondantemente che l'uomo moderno ignora i suoi mali e la via per uscirne. A dispetto di Valéry, le civiltà non sanno di essere mortali: o meglio, non vogliono saperlo. Tutte le civiltà morte, i cui cadaveri ingombrano il carniere della storia, hanno preteso di guarire il male di cui soffrivano intensificando proprio questo male, presentato come una panacea che, invece, le ha uccise definitivamente. In un regno di sordi, bisogna gridare e ripetere lo stesso avvertimento, senza stancarsi mai.

Ciò significa che il nostro libro, come le nostre opere anteriori, è profondamente reazionario. *Non cercheremo di giustificare l'aggettivo: se il ritorno alla salute sta nella reazione contro la malattia, va da sé che soltanto la reazione può salvarci. Diciamo solo che non escludiamo nulla dell'animale ragionevole, salvo una cosa sola: la sua decomposizione.*

Ciò significa anche che la filosofia per noi non è una costruzione artificiale, un'opera esoterica e pedantesca, un gergo accessibile ai soli iniziati: è invece la scienza delle evidenze fondamentali della vita, e non l'arte di sfondare porte aperte. È ancora l'esperienza che prova come questa concezione non sia affatto di moda: la maggior parte delle filosofie non sono altro che dei labirinti in cui si sono perduti i filosofi. Così, il nostro atteggiamento reazionario si estende alla filosofia, nella misura in cui questa ha perduto il senso delle verità semplici, genuine,

elementari, e si è impelagata nelle complicate tenebre del filosofo stesso. È troppo forte il nostro amore per ciò che di eterno v'è nell'uomo, perché possiamo perderci a spaccare i capelli in quattro. Preferiamo, candidamente, prendere in mano direttamente il reale, anziché metterci a forgiare chiavi immaginarie per forzare fantomatiche serrature. « Violenti rapiunt illud ». Sembrerà superbia, la nostra, a certi filosofi di mestiere, ai quali però possiamo ribattere con tranquillità e sicurezza che le loro divagazioni non ci hanno mai insegnato nulla. Non abbiamo mai potuto rompere le noci vuote che Kant e i suoi seguaci ci offrivano nel loro sacco: non sono labili concetti quelli che appagano la nostra fame, ma le solide realtà della vita.

Per finire, non ci facciamo alcuna illusione sul successo della nostra opera. Se ne ottenesse, in un tempo come il nostro, innamorato di bizantinismo, prosternato nell'adorazione di entità con la maiuscola, come Popolo, Razza, Libertà, Storia, Evoluzione, proiezioni di un pensiero senza carne, pure e semplici imitazioni della semplicità del vero, con il loro carattere scandaloso semplificatorio, saremmo perfino portati ad avere dubbi sulla sua opportunità.

La moderna cosmogonia immagina l'universo in espansione: un atomo originario, enorme, spesso, senza fratture, che si gonfia smisuratamente, e si spezza in mondi, galassie e nebulose. I frammenti, sparsi nello spazio ai quattro angoli dell'universo, si allontanano a velocità favolosa, ciò che era unito si disgiunge, universi si rompono e si spostano. Immensi mondi sono ridotti a tracce luminose che si spengono e si perdono in una notte senza fine. Le grandi luci di questo gigantesco fuoco d'artificio sono destinate a non conoscersi, a ignorarsi sempre più. L'universo, nato dalla rottura, continua a rompersi, e morrà un giorno, al limite della rottura, come una bolla di sapone, come una membrana tesa allo spasimo, che finisce per scoppiare. Per uno strano paradosso, più l'universo diventa universale, e più perde la sua unità; più si fa, e più si disfa; più progredisce, e più si disperde.

La moderna cosmogonia presenta l'universo fisico come un insieme di relazioni che sempre più s'indeboliscono, i cui elementi diventano sempre più estranei gli uni agli altri. Questa immagine del mondo materiale è l'esatto riflesso delle attuali trasformazioni del mondo morale. La teoria dell'universo che si disgrega nella sua espansione, ci rivela

un mondo morale i cui rapporti interni si spezzano, proprio come l'universo. Questa, la morale della nostra favola.

L'immagine, in cui si corrispondono microcosmo e macrocosmo, illumina, come un « mito » platonico, le trasformazioni della vita moderna, in cui le relazioni dell'uomo con la natura, con gli altri uomini, con Dio, perfino con se stesso, sono profondamente alterate, e minacciano di sparire.

È un luogo comune dei nostri tempi affermare che il rapporto dell'uomo con la natura è completamente rovesciato. L'uomo moderno non segue più la natura come il suo antenato greco, non è più un elemento naturale d'un mondo naturale creato e riscattato da Dio, come accadeva al suo avo cristiano, e neppure domina più la natura nell'obbedirle, come prescriveva Bacone. L'uomo moderno è arrivato al punto in cui il suo sfruttamento della natura trasforma la natura stessa nel suo contrario, in un ambiente artificiale che la respinge progressivamente al di fuori della sfera umana. Non si esagera, affermando che si tende oggi alla massima assenza di relazioni tra l'uomo e la natura. Il rapporto familiare, rapporto intimo, carnale dell'uomo con la natura, che la civiltà contadina dell'Europa conobbe per millenni, regredisce continuamente. Già all'inizio del secolo il romanziere svizzero Ramuz diceva: « Il contadino sta per scomparire ».

Noi traduciamo questo concetto con una frase banale: la vita moderna è industrializzata. Ben pochi riflettono al senso di questa industrializzazione, che è sempre esistita, fin dall'età paleolitica, ma che sta ora per cambiare significato. L'uomo agisce sulla natura, ridotta a un puro insieme di forze meccaniche che la trasformano in un semplice meccanismo razionale: le innumerevoli tecniche che

dominano la natura e le strappano le sue energie, costruiscono un mondo che è soltanto una creazione umana, e che si va sostituendo alla natura oggi esiliata. Da giardiniere, l'uomo s'è fatto pirata, che sfrutta a fondo il suolo, gli alberi e l'erba, che rubacchia le risorse minerali, popola di macchine la sua esistenza, sporca l'aria e l'acqua, sofistica gli alimenti e deforma la fisionomia della terra. Abolito il contatto diretto, intuitivo, istintivo, simile a un'onda spirituale, dell'uomo con la natura, l'uomo non l'abbraccia più come l'amante l'amata, ma la violenta come una sconosciuta. Non la feconda neppur più: la sterilizza.

Per la maggior parte degli uomini d'oggi, ammassati nelle grandi città e negli agglomerati industriali, la natura ha perduto completamente la sua esistenza reale. Gli uomini ne sono separati dall'invalicabile barriera del nuovo ambiente di vita che essi stessi si costruiscono senza sosta. Basta vederli camminare la domenica, in campagna o in riva al mare, per constatare come la natura sia loro completamente estranea: l'evasione settimanale dall'ambiente artificiale urbano è un puro pretesto per un nuovo ammassamento, quello di cui tante località di villeggiatura offrono sciagurati esempi. Gli uomini si attaccano alla natura come uno sciame d'api che ha abbandonato l'arnia, a un albero incontrato per caso. Chi fugge dalla città ogni sera non vede nella natura che un luogo igienico, distaccato da sé, più o meno come un letto sul quale schiacciare un sonnellino. Quanto ai viaggi, alle escursioni, alle gite così facilitate dagli odierni mezzi di comunicazione, come pensare che questi luoghi in cui non si fa che passare riescano a lasciare una traccia nell'animo? Alla vista di questi viaggiatori, vien da pensare

che la natura sia per loro soltanto un surrogato molto pallido del tecnicolor.

Fino a un'epoca relativamente recente, l'uomo aveva accettato la missione che a lui aveva affidato il Dio del Genesi: coltivare la natura e portare a compimento la creazione. Il lavoro dell'uomo non distruggeva l'ambiente circostante, ma lo nobilitava, elevandolo a un livello umano. I quadri di vita che il passato ci ha trasmesso, e che dovrebbero essere protetti, al giorno d'oggi, come certe specie animali in via di estinzione, ne fanno un'eloquente testimonianza. In tutti i loro aspetti, scopriamo una connivenza segreta e profonda tra l'uomo e il suo ambiente. La natura ci appare come un corpo più esteso dell'uomo, come un prolungamento fisico della sua anima. Le tracce della comunione sono ancora visibili nei rottami, ricchi o umili, d'un immenso naufragio, avidamente ricercati dalla nostra povertà, e cantati dal poeta:

> I mobili splendenti,
> lucidati dagli anni...

I nostri padri sentivano con tutto il loro essere la presenza della realtà dell'ambiente. La loro tecnica, che ci sembra derisoria, e che in realtà era assai fine, rappresentava l'estensione della loro facoltà di sentire con il corpo e con l'anima. In accordo con l'universo, radicati nel reale, in contatto assiduo con la natura, la conducevano, con la loro attività artistica o con il loro lavoro, verso la perfezione della sua forma umanizzata. Il loro ambiente di vita ne conservava le grandi caratteristiche: la stabilità, il ritmo, la vita, l'armonia che, secondo la definizione pitagorica, è l'unità del molteplice e l'accordo del discordante. Non v'è una sola traccia, nell'ambiente umano

d'un tempo, da cui non appaia, a uno sguardo attento, l'unione dell'uomo con la natura colta e vissuta fin nelle più intime fondamenta.

La vita moderna ha rotto il patto nuziale, la grande unione, l'amicizia fra l'uomo e la natura, come diceva Montaigne. E il grave sta non tanto nella volontà di potenza e di aggressività che l'uomo manifesta, e che esaurisce stupidamente la natura; non tanto nel culto della macchina e della tecnica, come spesso affrettatamente si afferma, ma nel processo di sostituzione. La relazione fra uomo e natura è spezzata, d'accordo, ma a questa frattura, a questa amputazione, si sostituisce un apparecchio di protesi che accentua progressivamente l'impossibilità di tornare indietro. La civiltà urbana ne è l'esempio più tipico, caratterizzata com'è dalla ricerca, fino allo spasimo, di « aver tutto sotto mano », dal « comfort » che crea intorno all'uomo un ambiente in cui si spengono la capacità di sentire e d'imparare la realtà della natura. Chi ha tutto sotto mano è incline a non capire più nulla, a ignorare tutto. Si può usare il telefono, la radio, le macchine elettriche; si possono acquistare dei legumi, della carne, delle stoffe, senza capir nulla delle forze che si nascondono nelle cose. Ma è impossibile lavorare la terra con un aratro senza conoscerla. Questa nuova solidarietà dell'uomo, con un ambiente di cui conosce solo la superficie, rende l'uomo incapace di comprendere le profondità della natura se non in modo inconscio. A un ambiente in cui l'uomo e la natura sono in reciproco rapporto, se ne sostituisce un altro, in cui si escludono a vicenda: l'uomo si disumanizza, la natura si snaturalizza. L'universo morale è colpito dallo stesso fenomeno che distrugge l'universo fisico, man mano che i suoi elementi si di-

sgiungono e si decompongono. Le due entropie gemelle sono irreversibili.

Questo nuovo mondo, interamente costruito dall'uomo, è caratterizzato inoltre da un fenomeno d'ampiezza inusitata nella storia: la razionalizzazione, il che significa ridurre le differenze, ed, al limite, sopprimerle. Razionalizzare è uniformare, collocare ogni cosa sotto il segno d'una astrazione comoda, maneggevole, che s'applica a tutto, e sempre nello stesso modo. È inevitabile che l'uomo, rotti i ponti con la natura, dove ogni foglia d'albero è diveras da un'altra, dove tutto è vario, multiforme, concreto, si abbandoni alla razionalizzazione intensiva, e perda il senso dell'individuale, del carnale, del concreto. Alla sua impoverita sensibilità, sopperiscono le potenze astratte del numero, della statistica e del calcolo.

Sotto questa nefasta influenza, la policultura cede alla monocultura, orti e campi allo sfruttamento industriale della terra. Le città operaie, gli appartamenti simili a « buildings », gli edifici dell'architettura cosiddetta funzionale, con le mille finestre tutte uguali che guardano come un gigantesco occhio di mosca, sostituiscono la diversità vivente delle case d'una volta. Intanto la standardizzazione degli oggetti familiari invade l'ambiente dell'uomo; da una parte all'altra della terra, si tende a vestirsi, a nutrirsi, ad alloggiare, a godere, a vivere e a morire, nello stesso meccanico modo. La vita non è più ritmata dall'alternanza del giorno e della notte, delle stagioni fredde e calde, del riposo e del lavoro: ma sistole e diastole sono eliminate da una tecnica perfezionata. Il subcosciente dell'uomo, travagliato dalla sua inferiorità biologica e dal suo disadattamento alla natura, si tende, si rivolta e finisce, per impotenza, nella nevrosi. Lo invade

una noia sorda e mortale, appena mascherata dalla continua fuga nel divertimento. È normale che questi ambienti uniformi fermentino continuamente nell'intimo, e si rovescino come spessa schiuma in miserabili sobborghi ed anche nelle campagne. Congelati e trepidi, inorganici e cancerosi, essi diramano dappertutto lunghe metastasi distruttrici che rendono uguale il mondo intero. L'uomo che vi si trova immerso, si cerebralizza al limite estremo (senza per questo diventare più intelligente, anzi!), pensa per schemi prefabbricati, percepisce soltanto più sensazioni violente, le sole accessibili al suo stato di disincarnata astrazione. Via via che l'uomo trasforma in questo modo l'ambiente naturale al punto da distruggerlo e da sostituirgliene un altro, si trasforma a sua volta: lo hanno visto i marxisti, con terribile e beffarda lucidità. Così, si modifica profondamente il rapporto dell'uomo con i suoi simili.

Il mutamento delle relazioni fra uomo e uomo nella vita moderna, è un fenomeno che salta agli occhi, ed accompagna inevitabilmente la rottura del legame che stringeva l'uomo alla natura. Lo si può osservare a tutti i livelli della vita sociale. Una volta, ci si univa nel sentimento originato da una stessa fonte, e la famiglia era il tipo su cui si modellavano tutte le altre comunità. Gli operai si raggruppavano intorno al padrone, nell'impresa nata dalla sua genialità industriosa, gli abitanti di un villaggio, di un paese, di una regione intorno a un notabile, i cittadini di una nazione intorno al principe, i fedeli intorno al pastore, come i figli intorno al padre. La relazione orizzontale, di vicinanza, era direttamente dipendente dalla relazione verticale di filiazione. Gli uomini si sentivano realmente ed effettivamente solidali gli uni con

gli altri, nella stessa misura in cui sentivano in mezzo a sé la presenza concreta di un padre sottoposto allo stesso destino: oggi, essi si sono separati dal padre, come si sono allontanati dalla natura materna. In termini psicanalitici l'assassinio del padre, storicamente e simbolicamente compiuto nella persona di Luigi XVI, ha segnato l'uomo fin nell'intimo del subcosciente. Si è scatenata una vera e propria aggressione contro tutte le forme di presenza paterna: padre di famiglia, padrone, notabile, re, sacerdote. La marea ha sommerso tutte le relazioni con una tale violenza, che restano soltanto qua e là alcuni isolotti sperduti.

Ne è risultata una netta distorsione dei rapporti fra gli uomini, diventati sempre più estranei gli uni agli altri, nonostante il loro ammassarsi; e poiché devono pur vivere insieme, hanno sostituito al rapporto concreto un rapporto astratto, quasi sempre di tipo legale. Indubbiamente, relazioni vive come quelle d'una volta esistono ancora nell'interno delle famiglie, ma tendono ad allentarsi sempre più nello spazio e nel tempo. Il divorzio, la divisione forzata delle eredità, l'indipendenza della donna sposata, il suo lavoro al di fuori della famiglia, la crescente autonomia dei figli, erodono queste relazioni, e via via le sostituiscono con la semplice iscrizione comune nella stessa pagina del registro di Stato Civile. I rapporti organici e concreti che ancora rimanevano nelle imprese sono messi al bando dai sindacati dei padroni e degli operai, accomunati soltanto da un reciproco spirito di rinvedicazioni. Notabili e principi sono stati cacciati dalle ideologie politiche di partito. La patria è morta, e sul suo cadavere crescono le erbacce della dottrina della razza, della classe, dello Stato, dei predominii economici, dell'umanità. Man mano che avvengono queste sostituzioni,

la relazione fra uomo e uomo passa dallo stadio della vita, che ne articola i termini, a quello dell'astrazione, che li giustappone superficialmente.

Guardiamo il più forte e il più sottile, il più prorompente e il più delicato dei rapporti fra gli uomini, l'amore. Evidenti la sua svalutazione e la sua caduta sul piano dell'astrazione. L'amore oggi è legato solo alle innumerevoli eccitazioni corticali di questo mondo di carta, d'immagini, di pubblicità. L'amore terrestre, lungi dall'emanare dalla potenza biologica propria dell'uomo, ed essere integrato più o meno felicemente dallo spirito, lungi dal prorompere da un eccesso di vitalità senza misura e senza partecipazione mentale, come in certi indimenticabili personaggi di La Varende, ha la sua fonte soltanto più nel cervello; prende vita da una intelligenza degradata in cui ad una vitalità esangue si sostituisce la curiosità mentale. L'uomo d'oggi è sollecitato non tanto da una certa donna, o dall'eterno femminino, ma dal sesso elevato in entità a sé stante, in una mostruosa idea afrodisiaca. Testimonianza che il nostro tempo rende a se stesso, è il formidabile successo delle teorie freudiane, che hanno invaso non solo le cliniche psichiatriche, ma anche le tecniche pubblicitarie, il cinema, le riviste, la letteratura, l'arte, la moda, l'educazione, perfino i chiostri. Il freudismo, come il marxismo, trionfa perché s'adatta non all'uomo eterno, ma, al contrario, all'uomo trasformato da deleterie influenze, ed il cui essere adulterato si riduce ad un universalizzato schema sessuale.

Il freudismo non è legato all'inconscio biologico dell'uomo più di quanto lo sia il marxismo ai suoi bisogni economici: è semplicemente il risultato d'una malattia dello spirito, ridiscesa nelle viscere, una devitalizzazione del-

l'anima che impregna, come una pioggia pestilenziale, una carne impoverita di spirito e meccanizzata.

Basta guardare al « sex-appeal » ed ai suoi mille artifici, che colpiscono il cervello, più di quanto non eccitino la carne. Basta guardare al tipo della « vamp », all'assenza di vita dipinta in tutta la sua fisionomia; alle tecniche di pensiero e di metodico calcolo che hanno il sopravvento, nella propaganda maltusiana, sulla naturale generosità della vita. L'amore sessuale non ha neppure più la spontaneità esplosiva di un riflesso: nella tenda del guerriero moderno, la foto della « pin-up-girl » ha sostituito la violenza commessa dal mercenario; sarebbe un gran bene, d'accordo, se questa trasposizione di una venere di quadrivio a livello delle meningi non coincidesse con quella del dio Marte al livello d'una scienza matematica della distruzione. Il guaio è che le viscere risalgono alla testa, e ne ridiscendono nelle parti basse corrotte e malsane. Il dongiovanni contemporaneo non è più l'uomo che ama tutte le donne, ma un pensiero ossessionato dalla sola immagine astratta del sesso.

È significativo che il tipo del seduttore sia scomparso dalla letteratura contemporanea, come pure quello dell'innamorato, per far posto a quello del « gigolo » o della bestiolina. Un personaggio come il visconte di Valmont, che pure è fortemente cerebrale, è oggi assolutamente impensabile.

Il fenomeno è lo stesso nelle forme superiori dell'amore, e, in modo assai singolare, nell'amore cristiano, nel quale si sta trasformando la carità che prorompe dal cuore in presenza del prossimo di cui sentiamo la miseria o la debolezza. Come negli organismi invecchiati e arteriosclerotici, vediamo in molti cristiani il lento ed inarrestabile

risalire al cervello di questo amore unico, di cui san Giovanni ha parlato in termini appassionati: « In che modo colui che non ama il prossimo che vede, potrebbe amare Dio, che non vede? ». Il fatto è che l'amore astratto s'è impossessato di molte mentalità cristiane, ed ha ridotto all'inazione l'amore concreto per il prossimo, quello in carne ed ossa. Senza dubbio, una certa « intellighenzia » cristiana, al vertice dei suoi pensieri e del suo amore, ha soltanto più delle astrazioni: popolo, proletariato, democrazia, evoluzione sociale, per non parlare dell'evoluzione generale dell'universo trasformato in noosfera verso un punto « omega » che sarebbe Dio...

Il cristiano tradizionale non ha mai amato un'astrazione, non un operaio in quanto membro della classe operaia, un duca in quanto aristocratico, un Patagone in quanto uomo. Gli è impossibile: può amare soltanto *quell'*operaio, *quel* duca, *quel* Patagone, per il semplice fatto che li conosce, che partecipa alla loro vita; perché delle qualità comuni, assolutamente indipendenti dalla loro qualità di operaio, di aristocratico, di uomo in generale, hanno tessuto fra di loro dei legami concreti. Ama, nel vero significato del termine, un certo numero di esseri umani, non molti a dire il vero, poiché le sue relazioni sono il più delle volte ristrette. Se li conoscesse tutti, si sforzerebbe di amarli tutti, quanti sono sulla terra, e se per caso incontra un ferito sul ciglio di una strada, in quel momento lo conosce e lo ama; ma l'amore dell'umanità gli è sconosciuto. Come un uomo normale ama non già la bellezza, ma le cose belle, egli ama non l'umanità, ma gli esseri umani in carne ed ossa; li ama come prossimo, qualunque sia la loro qualità. E prossimo vuol dire vicino, accanto a qualcuno che porta un nome proprio, con il qua-

le sono allacciate delle relazioni. L'amore reale esige un oggetto concreto, ben diverso da una rappresentazione collettiva del pensiero: ogni altra forma d'amore ne è semplicemente la contraffazione. Se questo sentimento non è cristiano, è dovuto al fatto che l'accezione tradizionale del termine cristiano ha cambiato senso.

Ed è vero. Oggi, in molte anime cristiane, si è indurito un certo intellettualismo sospetto, unito ad una torbida affettività, una specie di romanticismo dell'amore. Anche qui, è il cuore che sale nella testa, e ne ridiscende un po' meno cuore, un po' meno palpitante. Ci si ritiene esonerati dalle esigenze dell'amore perché si ama il popolo, la democrazia, la classe operaia; ci si convince che questo è il vero cristianesimo, la carità autentica. Potrei fare il nome di dieci intellettuali cristiani, i cui scritti le cui parole trasudano di questo « amore », mentre del popolo conoscono soltanto i propri domestici, della democrazia il principio teorico ed i rapporti che hanno potuto avere con una anonima folla, della classe operaia sì e no l'idraulico venuto un giorno a riparare il loro bagno. Intorno a me, posso osservare centinaia di cristiani che si dànno ad amare idee simili, nelle quali il prossimo in carne ed ossa si disperde in una esistenza spettrale.

Che l'amore naturale e quello soprannaturale si gonfino in astrazioni, è facilmente spiegabile: l'amore di entità astratte, in cui l'uomo concreto si scioglie come neve al sole, è infinitamente più facile che l'amore del prossimo in carne ed ossa. Dice un umorista inglese che è molto facile per l'uomo amare la donna, ma è assai più difficile amare la sua donna. E poi, l'amore vero fa uscire l'essere al di fuori di sé, e lo trasfonde interamente nell'altro: è un dono, mentre le astrazioni non escono dal pensiero che le produce, se non sotto forma d'inchiostro o di saliva. Amarle, equivale ad amare il proprio pensiero, ad amare se stessi, a non uscire mai da se stessi. Ne è capace anche l'ultimo degli uomini.

Man mano che il rapporto tra uomo e natura, e tra uomo e uomo, va modificandosi, si trasforma di pari passo la relazione fra uomo e Dio. Come si potrebbe ancora conoscere ed amare Cristo, se la natura non ha più che un volto umano sfigurato, se l'uomo non ha più che un volto umano diluito nelle astrazioni? Tipico, in questo senso, il declino del cristianesimo e delle grandi religioni della salvezza, nelle zone afflitte dalla massiccia invasione delle macchine industriali. Altrettanto tipico, il loro isterilirsi là dove imperversano le entità astratte, come stato, razza, classe, popolo, democrazia, proletariato. Arriviamo all'essenza stessa della vita moderna: l'idolatria del collettivo, sul piano politico come sul piano economico.

Per comprendere il fenomeno, d'estensione e durata uniche nella storia, bisogna preventivamente capire come l'unico idolo che l'uomo possa sostituire a Dio è l'Io: non ve ne sono altri. La molteplicità degli idoli è semplicemente l'espressione dell'infinita capacità di metamorfosi dell'Io proteiforme. In secondo luogo, bisogna arrivare a capire che non esiste la minima differenza fra il piccolo animale che noi chiamiamo l'Io, e quel « grosso animale » che è il collettivo.

Che cos'è l'Io se non il risultato della rottura di ogni legame che unisce l'uomo al mondo, e fa da tramite alla presenza del reale? L'uomo ridotto al suo Io ha spezzato le arterie che lo legano alla realtà ed al principio

d'ogni realtà; s'è vuotato per sempre del sangue che lo nutre; si è alleggerito di tutto ciò che lo fa esistere. Grossa farsa il dire che l'Io non ha bisogno degli altri: al contrario, l'Io ha essenzialmente e tirannicamente bisogno degli altri, e la sua povertà è tale che deve esigere tutto proprio da quegli altri dai quali si separa senza poter rendere loro nulla, mai. L'Io è un vampiro, che sugge il sangue degli altri con tanta maggior forza e impazienza, quanto più è radicato. Al limite, l'Io è costretto a divorare ogni cosa per rifarsi un'esistenza che gli sfugge via da tutte le ferite, e per tentare di esistere, deve chiamare in soccorso l'intera collettività umana.

Popolo, razza, classe, proletariato: ecco i suoi dèi. Attraverso di essi l'Io adora se stesso. Insidiosamente, si divinizza in essi. Idolatra le collettività perché coincidono con lui, le adora perché si adora. Assurdo dunque parlare d'irreligiosità contemporanea: mai, anzi, la vita umana è stata più impregnata di mitologia, mai gli uomini hanno creduto con tale fervore, fanatismo, entusiasmo. Tutti i grandi movimenti politici di massa che troviamo da qualche lustro a questa parte, altro non sono che epidemie religiose. Non hanno nulla di politico nel senso proprio della parola, ma mirano invece, sotto una direzione politica che li utilizza per i suoi fini, a conferire a ciascun Io lo statuto di divinità.

Un sistema di vaste proporzioni, il marxismo, ha in qualche modo codificato questa tecnica. Come il sincretismo orientale alla fine della civiltà antica, esso si colloca alla confluenza di tutte le mitologie, di cui assimila il contenuto. Chi afferma il proprio Io, è destinato, presto o tardi, ad essere preso nel suo infernale ingranaggio.

Non è per caso che l'idolatria del collettivo va di pari passo con lo sviluppo della tecnica nella vita moderna: divisione estrema del lavoro, esplosione di *trusts* e di monopoli, industrie gigantesche, nazionalizzazioni, finanza internazionale, amministrazione statalizzata, dominio dei piani. Le due tendenze hanno un'origine perfettamente simile: la rottura del legame che unisce l'uomo alla natura ed ai suoi fratelli. Né l'ambiente naturale, né quello umano sono suscettibili di estensione indefinita: la rana umana non può diventare un bue interplanetario senza pericolo di scoppiare. Perché questi ambienti siano cose vive, bisogna che corrispondano alla capacità dell'uomo di abbracciarli, e se io posso abbracciare in modo vivo e vero la mia regione natale, un po' meno ci riesco per la mia patria, meno ancora poi per l'Europa o il mondo. L'uomo che non sente più la presenza effettiva della natura e dei suoi fratelli intorno a sé, non ha più dei quadri di vita. Senza la disciplina di questi ultimi, le tecniche hanno potuto dar vita a collettività umane che s'ingigantiscono smisuratamente sotto i nostri occhi, in un modo che sembra preordinato, mentre è soltanto anarchico. Le grandi combinazioni commerciali, industriali, finanziarie, si estendono da se stesse senza limiti perché non trovano alcun limite, perché non ci sono più comunità umane che le moderino in forme precise. Le tecniche s'articolano alle tecniche, senza che alcuna linea di demarcazione ne determini o ne limiti la crescita. La macchina pare dotata d'una vita propria, la sua produttività si sviluppa autonomamente quanto più ha bisogno di distruggere per estendersi. Ne fa testimonianza l'esempio delle guerre mondiali, la cui origine economica è fuori dubbio.

Assurdo dunque attribuire soltanto alla tecnica tutti i mali di cui soffriamo, come troppo spesso si fa. Lo straordinario caos della vita moderna, la tirannia della meccanizzazione che si afferma in tutte le sfere dell'attività umana, sono provocati dall'incontro della tecnica con un tipo d'uomo che ha rotto i suoi legami vivi con la natura ed i suoi simili. Assolutamente falso affermare che lo sviluppo della tecnica e il dinamismo dell'economia hanno mandato all'aria le linee tradizionali dell'esistenza: è vero il contrario. È proprio lo spezzarsi di queste linee, con la conseguente anemia dell'essere umano amputato dei suoi rapporti vitali, che ha determinato l'avvento della tecnocrazia. Non è privo di significato il fatto che la tecnocrazia abbia preso per la prima volta coscienza di sé proprio negli Stati Uniti, paese popolato di esseri senza radici. Così, la tecnocrazia sovietica è nata dall'immaginazione di rivoluzionari strappati alle loro radici: dappertutto essa è legata ad uno sradicamento. L'individuo divelto dalla campagna non si butta verso gli impieghi in burocrazia, la grande città anonima, la fabbrica tentacolare? E le aspirazioni di tutti gli sradicati dall'esistenza non son dirette verso lo statalismo? La natura dello schiavo tende alla schiavitù. Se l'uomo si meccanizza, è perché si è già svitalizzato, perché ha rotto i legami vitali che lo univano alla natura ed ai suoi simili. Bisogna ripeterlo senza stancarsi: non c'è rimedio alla soffocante proliferazione delle tecniche, se non nella decentralizzazione e nel ritorno dell'uomo alle linee elementari della vita quotidiana. Le tecniche domestiche — pensiamo al valore della parola *domus*, casa — da malefiche che erano, spiegheranno allora i loro benefici effetti.

C'è da osservare poi che nel vivere dentro immense sfere, senza potersi compenetrare e comprendere, gli uomini si fanno aggressivi: il vicino diventa il nemico del vicino, ciascuno difende rabbiosamente il posto che occupa, vede troppo vicino l'Io minaccioso dell'altro, e s'inalbera. Occorre allora una costrizione esterna per mantenere l'ordine politico ed economico in questa confusione. Ed ecco il circolo vizioso. Basta la più elementare esperienza della vita moderna a mostrare come il collettivismo e la tecnocrazia siano continuamente carichi di dissidi interni: vedere le lotte fra i grandi feudatari della tecnica, le epurazioni all'interno del regime marxista. Tutto ciò che è concentrazionario può esistere solo grazie alla forza, e quanto più la forza cerca di tenere insieme i vari elementi stagni, tanto più ne aumenta la forza esplosiva. Nella società, come nel mondo fisico, lo sfregamento degli atomi gli uni contro gli altri, li riscalda fino all'esplosione.

Non soltanto i grandi gruppi artificiali, che non trovano altro rimedio alla loro ostilità larvata che la fusione nella confusione, si disgregano, ma l'uomo stesso, come l'atomo. La disintegrazione atomica è l'immagine esatta della disintegrazione dell'uomo: questa la trasformazione più visibile, e tuttavia più inosservata, della vita moderna.

Un tempo, l'essere umano era quello che era, e nulla più: la natura, la presenza concreta di altri uomini, la fede in un Dio personale, onnipotente e trascendente, esercitavano un controllo abbastanza efficace perché non potesse sfuggire ai propri limiti e alla propria realtà. L'uscire al di fuori di se stesso gli era sconosciuto.

Oggi siamo al polo opposto: l'essere umano evade

continuamente al di fuori di sé, in un'immagine spettacolare che forgia di se stesso, e che è la negazione della propria realtà. Basta guardarsi intorno: ciascuno si vuole diverso da quello che è, si sdoppia, si divide e si disintegra. L'essere si cancella, a tutto vantaggio dell'apparenza. L'uomo si crea una maschera che nasconde il suo volto, e si persuade che questa sia quello vero.

Sono ancora donne quelle specie di maschere femminili delle grandi città, e anche delle campagne, imbellettate dentro e fuori, con il cervello farcito di romanzi da quattro soldi, d'immagini volgari, di scene hollywoodiane, che conducono un'esistenza irreale fuori di casa? Sono ancora uomini certi « intellettuali », il cui pensiero non ha mai fatto presa sulla realtà, senza alcuna esperienza della vita, che « vivono » in un mondo di idee disincarnate? Gli scienziati che esorbitano dai limiti della loro scienza i sacerdoti che abbandonano il Vangelo di Cristo per seguire quello di Marx, e che prescrivono agli uomini illusorie direttive sulla loro salvezza temporale e sul governo politico, sono ancora dei saggi contemplativi?

E i romanzieri, i poeti, gli artisti che si ergono a direttori di coscienza dell'umanità, sono ancora degli innamorati della bellezza? Sono ancora dei cittadini quegli individui che chiacchierano a perdifiato di politica interna e internazionale senza conoscerne il minimo elemento concreto, che hanno abbandonato la loro patria di carne per una patria ideologica, individui la cui capacità riflessiva si riduce a quanto hanno letto sul giornale del mattino? Sono ancora uomini di stato i politici che fabbricano leggi e regolamenti da mattina a sera? E gli innumerevoli fantocci che credono che il fumo negli occhi e il denaro

siano il segno della distinzione sociale, sono ancora esseri umani?

Il motivo di queste profonde trasformazioni della vita contemporanea? Si può eludere la domanda con lo scettico distacco di un Jacques Bainville, quando diceva: « Tutto è sempre stato cattivo ». Cercate bene nella storia — dicono gli scettici — ed in ogni epoca scoprirete questo scisma. Inutile prendersela. L'umanità va avanti a caso. Non c'è né regresso né progresso, ma una assurda avventura che va a tentoni, nelle tenebre. Oscuri progressi compensano regressi altrettanto oscuri, perché l'uomo va indietro su un punto ed avanti su un altro. La storia umana è un susseguirsi inestricabile di cose positive e negative che si annullano a vicenda.

Ci si può abbandonare al fatalismo: il mondo morale — si dice — è sottoposto alla stessa legge di entropia che governa il mondo fisico, o meglio, le società umane sono caratterizzate anch'esse dall'alternarsi di vita e di morte che ritma il succedersi degli individui e delle generazioni sulla terra. Vengono a proposito le parole di Valéry: « Noi civiltà, sappiamo di essere mortali », e la grande inchiesta di Toynbee sulla storia dell'umanità: ventun civiltà sono nate nel tempo, tredici sono morte e sepolte; delle altre, sette sono in declino, e la nostra, l'ultima, ha quasi certamente superato il suo apice.

Nonostante il suo ottimismo religioso, Toynbee subisce l'influenza del pessimismo di Spengler, e della sua diagnosi sul declino dell'Occidente. Una civiltà che si universalizza — osserva — è vicina al tramonto. Man mano che la vita moderna si estende sul nostro pianeta, si disperde in frammenti antagonisti, che ne annunciano

la sparizione. Come non ricordare qui l'espansione e la sistemazione rigorosamente parallele che la moderna cosmologia scopre nell'universo stellare?

Ma la causa più profonda delle malefiche trasformazioni della vita contemporanea ci sembra d'ordine politico. Che non tutto possa andar bene, d'accordo; che l'uomo invecchi, d'accordo; che le civiltà siano mortali, è evidente. Resta il fatto che una buona politica può proteggere indefinitamente contro l'usura del tempo e le tempeste dell'esistenza quell'insieme di preziosi imponderabili che si chiamano civiltà; può armonizzare la tradizione con i cambiamenti inevitabili nel corso della storia umana. La vita è essenzialmente un movimento costante verso l'unità, la morte invece è movimento verso la dispersione. Una buona politica deve vigilare continuamente, senza tregua, su questa duplice tendenza, e favorire con tutte le forze il mantenimento dell'unità organica. Tra i cambiamenti della società, deve effettuare una scelta, adattando all'unità i mutamenti idonei a consolidarla, e sanzionando quelli che invece la compromettono. È suo diritto, ed è anche suo dovere.

La politica, oggi, ha misconosciuto questa missione. Se la civiltà ellenica e cristiana, che è la nostra, manifesta dei segni pericolosi di stanchezza e di declino, lo deve ad una politica di divisione e di morte. E la causa fondamentale delle trasformazioni della vita e degli scismi odierni è, secondo noi, la democrazia delle masse prevalsa da due secoli. Le democrazie locali, ristrette, sono regimi agevoli e benefici, perché l'attività dei cittadini vi si dispiega nei limiti dell'esperienza concreta che essi hanno degli uomini e delle cose di cui decidono; perché intelligenza, sentimenti e anima restano in contatto con la realtà che abbracciano in modo vitale, e che permette di discernere immediatamente il vero dal falso. La democrazia più estesa, al contrario, provoca una scissione profonda, una incurabile ferita nell'anima umana. Attribuisce al cittadino una competenza che sorpassa continuamente i limiti della sua conoscenza effettiva, e che non è sostenuta da alcun legame vivo con la realtà; caccia in esilio le minoranze creatrici, delle quali le democrazie ristrette riconoscono spontaneamente la presenza, e delle quali controllano l'azione, e le sostituisce con altre minoranze che s'impongono con il sofisma dell'ideologia e con la violenza della passione; separa l'uomo dal reale e lo proietta nell'immaginario. La democrazia delle grandi masse e delle grandi estensioni territoriali spezza in questo modo i rapporti reali che uniscono l'uomo alla natura, ai suoi simili, a Dio, e spezza l'uomo stesso trasformandolo in un essere ibrido nel quale si giustappongono un angelo irreale e un animale reale. Le sue istituzioni influenzano la vita moderna in tutti i settori, e sconvolgono le superstiti democrazie ristrette, votandole alla distruzione. Dappertutto è visibile la sua evoluzione verso il « mostro » universale, verso il Leviàtan: la crepa nella volta dell'edificio politico lo farà crollare.

Ne nasce una prima conclusione, implacabile; se la politica non si rimette in carreggiata, la civiltà moderna farà l'ultimo e decisivo passo avanti, la morte. Non è una prospettiva assurda, questo destino non ci attende dal di fuori, ma è in noi. Le civiltà non muoiono sotto l'urto di barbarie esterne, ma sotto l'influenza della decomposizione interna che si chiama barbarie dell'anima. Barbaro significa straniero, e barbarie dell'anima è pro-

prio l'introduzione in noi d'un elemento disumano che fa esplodere i limiti dell'umano.

Ne viene anche una seconda conclusione. L'esperienza bimillenaria dell'umanità dimostra che l'elemento disumano che distrugge l'uomo può essere vinto solo da un elemento divino. In altre parole, la salvezza della civiltà si fonda soltanto su un ritorno ad una politica naturale e ad una religione soprannaturale.

Capitolo secondo

PATOLOGIA DELLA LIBERTÀ

Il rapporto fra uomo e mondo è il tema fondamentale del pensiero filosofico moderno. Filosofi e uomini della strada, tutti si preoccupano sempre di più della loro situazione precaria in seno ad un mondo che si disgrega. È un fenomeno inevitabile, perfino banale: l'uomo si pone interrogativi su se stesso e sul mondo, nella misura in cui non è più sicuro né dell'uno né dell'altro. Anche della salute, ci preoccupiamo solo nel momento in cui è compromessa. Così, la maggior parte dei problemi filosofici si pongono distintamente all'intelligenza soltanto quando la vita non è riuscita a risolverli. Lo dice bene una simbolica quartina di Valéry:

> Autunno, o trasparenza, o solitudine accresciuta
> di tristezza e di libertà,
> Ogni cosa mi è chiara appena scomparsa,
> ciò che non è più si fa luce.

Il problema dei rapporti fra l'uomo e il mondo, fra la libertà e la natura, è legato alla sensazione d'un certo malessere, al sentimento della disorganizzazione, alla coscienza che le cose non vanno più per il verso giusto. Non si spiegano altrimenti il successo dell'esistenzialismo e la voga del marxismo.

I nostri padri non provavano affatto l'ansia di cercare quale fosse il loro posto nel mondo: lo occupavano, e basta. Vivevano la loro relazione con l'universo. Come alberi vigorosi, affondavano le loro radici nella terra feconda del reale, e ne traevano alimento. La loro intatta potenza di assimilazione non s'interrogava sulla sua forma, o sulla sua capacità: si esercitava semplicemente in una specie di circuito vitale dall'uomo all'essere e dall'essere all'uomo. Le loro radici mangiavano il succo della terra, la clorofilla dell'albero umano beveva la luce del cielo: tra l'uomo e l'universo, era stabilito un tacito patto nuziale. Arrivavano tempeste e cataclismi, e gli uomini resistevano: riserve di un mondo inferiore e di un mondo superiore erano accumulate nella loro linfa.

L'uomo d'oggi ha rotto questo patto. Hegel è stato il primo filosofo ad aver tentato di orchestrare questa dissonanza, la cui eco si ripercuote ora in tutti i cuori, con la celebre teoria della « coscienza infelice », angosciata dal suo collocarsi in un mondo estraneo alla sua libera natura, che corre da un capo all'altro dei suoi scritti. Certo, Hegel ha avuto il merito incontestabile di sottolineare il turbamento di cui soffre l'uomo moderno, ed è questo che spiega il suo prestigio. Senza averlo letto, siamo tutti impregnati del suo pensiero, perché siamo saturi della sua esperienza. Non c'è bisogno di sentire il sinistro rintocco della venticinquesima ora, per capire che siamo esiliati in un mondo che ci divora con la sua terribile estraneità.

Hegel e i suoi successori vanno però completamente fuori strada, quando passano alla diagnosi della malattia che mina la relazione fra l'uomo e il mondo. Secondo

loro, la natura della malattia è semplice: la coscienza è infelice nel mondo, perché essa è per natura libera, mentre il mondo non lo è. Basterà quindi mutare il mondo secondo gli imperativi della sua stessa coscienza, perché essa ne sia beata e felice. Il che significa in altre parole che essi constatano una frattura fra l'uomo e il mondo, e propongono come rimedio l'aggravamento della frattura stessa, l'amputazione della parte separata e la sua sostituzione con un apparecchio di protesi. Il male, spinto al massimo grado, scaccia il male. Mai essi si pongono la domanda se per caso lo smarrimento dell'uomo nel mondo non sia dovuto all'uomo stesso, al suo rifiuto di assumere, di fronte al mondo, un atteggiamento *umano*, ad una scissione del rapporto reciproco, da lui stesso provocata. E lo prova l'esame delle loro filosofie: che si tratti di Hegel, di Marx o di Sartre, si vede immediatamente che la loro concezione dell'uomo è quella d'un essere mutilato, privo di quella capacità d'adattamento al mondo che si chiama vita, ridotto allo spirito, al pensiero tecnico, al « per sé ». L'uomo non è mai, in questi filosofi, un essere organico le cui facoltà di conoscere, di sperimentare, di amare, di pensare e di agire funzionano articolate le une alle altre, le une delle altre partecipi, come gli organi di un corpo nel pieno vigore; ma è invece un essere disincarnato, ridotto al pensiero, puro spirito, intelligenza confusa con le viscere, coscienza di sé, incapace di mantenere la vivente comunione degli elementi che lo compongono. Filosofie da eunuchi, con tutte le compensazioni dialettiche ed immaginarie che questo stato richiede.

Come stupirsi allora che l'uomo sia separato dal mondo, dal momento che è separato da se stesso, e ridotto

ad essere soltanto questo, o quello? Uomo e mondo sono separati perché l'uomo è egli stesso separato, « out of joints ». Il divorzio fra l'uomo e la realtà è preceduto da una scissione nell'unità dell'uomo stesso. E dalla ferita di questa scissione, sfugge a goccia a goccia l'anima, principio di vita, potere di relazione, facoltà di comunione fra le componenti dell'essere umano, e fra questo e il mondo. Per questo la maggior parte degli uomini muore prima di aver vissuto, e la terra è popolata di spettri più che di viventi. Il bando in cui la filosofia moderna ha gettato il concetto di anima, riservato ormai ai predicatori, si spiega con un oscuro risentimento contro l'impotenza a vivere, compensata dai meccanismi dell'intelligenza che girano a vuoto, e dalla frenesia dell'azione. L'uomo moderno si sente in un mondo senz'anima, perché egli stesso è senz'anima, e ricerca morbosamente il suo posto in un mondo diventato tenebroso e ostile perché possiede soltanto un'anima cachettica e prigioniera, incapace di unificare il suo essere e di accordare pensiero e condotta all'universo.

Sarebbe falso d'altronde credere che quest'atteggiamento sia caratteristico dei filosofi soltanto. L'esistenza quotidiana ce ne offre esempi quanto mai precisi.

Il funzionario, la cui intelligenza, convertita in regolamenti giuridici, si dispiega soltanto più all'interno di un soffocante formalismo: più nessuna relazione fra il suo essere asfissiato dalle scartoffie e la presenza degli altri esseri.

L'artista, cerebralizzato fino alle midolla, che opera solo in base ad un sistema precostituito: che cosa potrà ancora cogliere dei segreti del volto umano o della natura?

Gli uomini cosiddetti di mondo, il cui pensiero si è

adattato a non essere altro che un insieme di ricette più o meno brillanti; le loro relazioni, null'altro che una radicale assenza di relazioni effettive.

L'uomo della strada, con la testa piena d'opinioni prefabbricate, di utopie masticate e rimasticate, stipata di concezioni politiche e sociali di cui ordina a parole la fumosa architettura. L'« altro » in carne ed ossa, è fuori del campo delle sue percezioni.

L'amante, in preda all'idea fissa del sesso, il professore ebbro di teorie, il finanziere prigioniero delle sue cifre, il fazioso, il dottrinario. Ecco la legione dei nostri contemporanei, la cui mente, vasta o mediocre che sia, non ha più nulla di comune con l'anima e ricerca disperatamente, con fanatismo, un punto nel quale inserirsi nella realtà. I loro pensieri e i loro atti sono liberi, ma la loro mente volteggia da un oggetto all'altro, senz'alcun appiglio o relazioni, se non *con se stessa.* Sono liberi, sì, ma *qui, nel cerchio* delle regole, dei sistemi, delle convenzioni, delle idee e delle ideologie concepite dalla loro mente. Al di là di questo limite, al di là della coscienza o dello spirito che ha liberamente aderito a se stesso e solo a se stesso, incomincia il regno della costrizione e della necessità, s'innalza l'avversario che bisogna piegare, il nemico della libertà.

Il conflitto esplode innanzi tutto nel profondo del loro stesso essere. Il funzionario che elabora liberamente le sue regole astratte, l'artista legato alle sue creazioni sistematiche, l'uomo della strada imprigionato nelle sue nuvolaglie, devono innanzi tutto lottare contro l'uomo che essi sono, convertire cioè tutta la loro sostanza umana in spirito di funzionario, di logico, di riformatore, ecc... Per godere di una libertà sessuale senza im-

pacci, bisognerà che l'uomo diventi sesso fin nelle unghie. Per accedere alla libertà delle teorie, bisognerà che si trasformi in teoria. Per entrare nella libertà del « mondo », bisognerà che si trasformi in un essere convenzionale. Per ottenere la libertà politica, sociale, economica, dei suoi sogni, bisognerà che si politicizzi, si socializzi, si trasformi in produttore, e così di seguito. Tutti i giorni ci vediamo intorno persone che hanno ottenuto sulla loro qualità di uomini completi la costosa vittoria di essere *soltanto più* questo o quello, e che, ostentando i loro monconi, si credono esseri umani perfetti. La nostra epoca si è specializzata nella diffusione di queste tecniche di taglio, castrazione, dissezione e mozzatura. Non passa attimo senza che stampa, radio, cinema, o l'ambiente soffocante della collettività, non ci persuadano a stenderci sul letto di Procuste, per una liberazione che mutila, e queste pratiche di vivisezione umana sono così diffuse che non suscitano più nessuna reazione. Ci offriamo sorridenti al bisturi incantatore, per essere padroni e liberi nella stretta sezione del nostro essere che abbiamo scelto, o abbiamo accettato dietro persuasione.

Ma la nostra disfatta non pone termine al conflitto. Sradicata dal *nostro essere*, la nostra nuova condizione è sradicata dall'*essere*: di fronte a noi c'è ora un mondo tetro, incomprensibile, nemico, che ci pone di fronte ostacoli che dobbiamo piegare. In realtà, noi rimaniamo senza un vero mondo intorno a noi: priva d'ogni rapporto con l'uomo reale solidale con il mondo reale, la nostra libertà è inesorabilmente condannata a costruire un mondo nuovo che le sia conforme, e che si sostituisca al mondo umano, progressivamente annientato. Ecco come nascono, sotto i nostri occhi, i mondi artificiali:

quello del funzionario, quello dell'intellettuale, quello del politico, dell'uomo « di mondo », dello scienziato, e così via, nei quali invano cerchiamo il mondo dell'uomo. Questi mondi che ci lasciano continuamente con la nostra fame e la nostra sete — se abbiamo conservato in noi qualche scintilla d'anima — sono le pelli gonfiate dallo spirito umano disincarnato, che ha optato segretamente per se stesso, ad esclusione di tutto il resto.

Ne segue fatalmente una duplice conseguenza. Quanto più questi mondi artificiali generati dalla mente si realizzeranno nell'esistenza e passeranno nei fatti, tanto più la libertà che li pervade all'origine sarà respinta all'interno del pensiero, e abbandonerà l'uomo in carne ed ossa ai peggiori automatismi. Quanto più la libertà si rifugia in seno al settore che si è scelto, per essere soltanto più questo o quello, tanto più si carica di determinazioni che l'aboliscono. Ne fa testimonianza l'esempio della libertà sessuale: il libertino è non solo prigioniero del mondo della sessualità che egli si è costruito, ma la sua libertà si trasforma sempre più in un tropismo sessuale: al limite, non è più che una parola che nasconde il suo contrario. Non è poi del tutto paradossale affermare che fra la coscienza del libertino, assillata dal sesso, e la coscienza hegeliana, non esiste la minima differenza. *Sono due coscienze avulse dall'uomo reale e dal mondo reale.* La prima diventa un meccanismo dialettico, l'altra una macchina per fare l'amore, ed entrambe sono condannate a trasformare il mondo al loro livello, per essere inseparabilmente *libere* e *schiave* dei loro ingranaggi. Il paragone potrebbe andare oltre: fra la dialettica hegeliana e quella dongiovannesca, sono assai più considerevoli le rassomiglianze concrete che le differenze.

Schema ancora approssimativo, questo, che tuttavia può orientare il diagnostico verso una certezza: si tratti del filosofo o d'uno qualunque di noi, l'evoluzione patologica della libertà umana si rivela strettamente dipendente da una intima frattura che la mente ha prodotto fra se stessa e l'uomo concreto. Questa prima crepa ne determina un'altra fra l'uomo e il mondo. Gli uomini d'oggi sono affannati dall'essere se stessi e dal collocarsi nel reale, vogliono essere uomini nuovi in un mondo nuovo, perché si sono slegati da quella duplice relazione (da sé a sé, e da sé al mondo) che costituisce la struttura e il mistero essenziale dell'uomo; perché sono liberi in senso morboso, come sangue senza arterie, come linfa senza canali.

Ma perché la libertà si mette su questa strada che finisce per tradirla, mentre spera di trovarvi il suo compimento? Circostanze, pressione sociale, stimoli patologici esterni, fattori ereditari, educazione, pur esercitando una notevole influenza, sono soltanto cause superficiali. Vale sempre il vecchio adagio scolastico: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. È tutta questione di terreno, ed il terreno è l'uomo. Non si comprenderà nulla dell'enigma della libertà finché non si sarà compreso che l'essenza dell'uomo sta nell'essere *uno o molti*, e che lo spirito possiede il terribile potere di incarnarsi nella concreta totalità dell'uomo per illuminarla della sua fiamma, oppure di disincarnarsi per raccogliersi in se stesso, in un tutto autonomo. L'uomo è sempre suscettibile di essere se stesso, o di non esserlo in funzione della sua libertà. È alla frontiera dell'essere o del nulla, gode del sovrano privilegio di essere uomo o di non esserlo, di essere fedele a se stesso o spergiuro

nei suoi stessi confronti. Essere votato alla salvezza o alla perdizione, costituisce un carattere intrinseco e metafisico della sua natura. In ogni istante della vita, ci è dato di rompere o mantenere la relazione del nostro spirito col nostro essere totale; in ogni istante, possiamo essere soltanto questo o quello, oppure quello che siamo veramente. In altre parole, la libertà dell'uomo è sempre alternativa e ambivalenza; s'afferma o si nega da sola, con una specie di allentamento o di ripresa di sé. *Il suo destino è quello di affermare la relazione dello spirito all'essere nel quale si incarna, e al mondo nel quale siamo, oppure di spezzare questo rapporto e di disorganizzare l'uomo e il mondo, liberando lo spirito da ogni legame vivente*. Come la lingua di Esopo, la libertà umana è la migliore o la peggiore delle cose: è la salute che fiorisce o la malattia che dissecca, lo sviluppo o la contrazione, la fecondità o la sterilità, la promessa o la minaccia, la pace o la guerra: un Giano bifronte.

Indubitabile dunque che la libertà inizi il suo ciclo d'evoluzione patologica quando lo spirito si astrae dal campo delle relazioni, dalla rete di arterie e di vene, di radici e di canali che ci lega a noi stessi e al mondo. Se esaminiamo il singolare rapporto che ci lega a noi stessi, e del quale la maggior parte degli uomini sembra aver perduto il senso, vediamo subito che è inutile volerselo rappresentare prima di viverlo. Logicamente anteriore alla sua rappresentazione intellettuale, ne è la presenza: la realtà di un essere viene prima della sua immagine riprodotta da uno specchio: la presenza del nostro essere a noi stessi è condizione preliminare di tutto ciò che possiamo pensarne. Assurdo dunque pretendere di pensarsi, prima di essere: in questo senso, il « cogito » car-

tesiano, se vuol essere qualcosa di più di una enunciazione teorica, risulta un sintomo di sviamento, di nevrosi, di schizofrenia, almeno embrionale. Un tentativo del genere implica già il processo di disincarnazione, con il quale l'uomo esce liberamente da se stesso per sdoppiarsi. Bisogna pur dire, a rischio di passar per bestie agli occhi dei filosofi ingenui, che psicopatia e filosofia sono spesso sinonimi.

Che cosa significa allora essere se stessi, presenti a se stessi? Impossibile dirlo, impossibile illuminare questa situazione fondamentale, collocandosene *al di fuori*. Occorre innanzi tutto *viverla*. Allora, e soltanto allora, il suo mistero sparisce, ed essa diventa fonte di luce, simile ad un faro che ci acceca se lo guardiamo di fronte, rimanendone al di fuori, mentre rende visibile ogni cosa se ci mettiamo nel suo centro luminoso, e nell'asse del suo irraggiamento. Essere presenti a sé non è null'altro che volgere senza debolezze la propria attenzione dal di dentro al di fuori, raccogliersi su di sé come l'animale alla posta e, come questo, fissare lo sguardo sulla preda, non per divorarla ma per accoglierla; essere luce per contemplare la luce che rischiara il mondo. *La presenza di sé a se stesso, e la presenza al mondo, sono assolutamente correlative*. L'uomo senza crepe, tutto d'un pezzo, senza duplicità, è colui che intesse con il reale i più numerosi e più vivi rapporti: i santi, i geni, gli eroi, massime incarnazioni di uomo, aperti indefinitamente agli altri e al mondo. L'unità del loro essere è inseparabile dalla loro relazione con l'universo.

E dov'è in tutto questo la libertà? Ebbene, essa è proprio qui, sotto i nostri occhi. Quanto più l'uomo è presente a sé, e rifiuta la scissione interiore, tanto più sco-

pre il suo accordo con il mondo, e tanto più lo considera come un fratello e un punto d'appoggio, anziché un nemico o un ostacolo. Nulla gli pesa nell'universo: il mondo gli corrisponde nella sua totalità. Obbedienza all'essere e libertà sono proprio la stessa cosa. *Obbedire ed essere liberi diventano sinonimi, dal momento che io accetto di essere uomo*. Nello stesso modo, ogni organo del corpo funziona liberamente, senza pena, senza fatica e senza schiavitù, quando obbedisce alla sua legge e, obbedendo alla sua legge, s'accorda con l'insieme del corpo. La salute organica è proprio l'immagine più adeguata della libertà.

Ne viene un paradosso inaudito, inconcepibile, salvo che alla parte più fine e segreta dell'anima: la libertà non diventa assoluta se non nella misura in cui consente ad essere relativa e ad inserirsi nel tessuto vivo di relazioni concrete che costituiscono l'uomo e il mondo. La libertà è una rinuncia totale all'*autonomia*, al potere che io ho di darmi una mia propria legge, al potere che ho di dire *io*. L'uomo diventa se stesso solo quando cessa di dire *io*.

Questa breve analisi mostra come la vera libertà si collochi al di là delle nostre possibilità. Quello che importa, è di tener presente tutto ciò e di avvicinarsi alla libertà il più possibile, attraverso un'amorosa attenzione al reale. « Solidarietà con l'essere » non significa affatto abbandono passivo: *è invece un atto di virilità, di forza e d'amore, che supera la dispersione interiore a favore della quale l'io instaura il suo dominio*. Eppure nulla ci è più difficile dello sforzo che, se arrivasse in porto, apporterebbe una gioia purissima. Preferiamo invece interporre il nostro *io* fra noi stessi e le cose, per avere l'illusione di

governarle e di muoverci in piena libertà d'indipendenza. Preferiamo rinunciare al semplice e duro lavorio d'incarnazione dello spirito nella vita. Nella nostra ansia di realizzare una libertà che ci figuriamo perfetta, abbandoniamo una conquista vera per un'ombra. Siamo sì ancora e sempre liberi, ma *in un altro modo*: il diaframma dell'*io* interrompe il nostro rapporto con la realtà, la nostra libertà si riduce ad una *fuga nell'immaginario*. Si scatena in noi, secondo la bella definizione di Joubert, una « voracità senza preda ».

Possiamo a questo punto fare una diagnosi più precisa della libertà patologica. La nostra libertà s'infetta, quando si concentra nel nostro caratteristico potere di dire *io*, e diventa perciò immaginaria. *Queste due condizioni sono poi la stessa cosa. Io* è soltanto un pronome, messo al posto del nome vero, sostituito al mio essere, che si trova per sua natura in relazione con la totalità dell'essere, e con il suo Principio. *Io* è una entità grammaticale, la cui essenza sta nel rinviare ad una realtà diversa da sé e, *dal momento che cessa questo rinvio, diventa immaginaria.* L'*io* puro e semplice esiste solo nell'immaginazione, ma, in questo suo rifugio, esiste e regna sovrano. Rifluiscono a lui la linfa ed il sangue di tutte le relazioni interrotte: da surrogato di quell'essere di relazione che è l'uomo, l'*io* diventa il centro verso cui convergono tutti gli aspetti dell'universo. Tutta la nostra potenza d'amare si volge verso di lui, l'*io* diventa un idolo, perché non c'è mai altro idolo che l'*io*. E come l'immaginazione, l'idolo dell'*io* è vuoto: non ha dentro di sé che il nulla.

Ora, qualunque cosa faccia, l'uomo è incapace d'essere *realmente* egoista. L'egoismo umano è una leggenda

assurda. Noi amiamo noi stessi, in quanto collegati alla creazione ed al Creatore, oppure l'*immagine* di noi stessi, che si sovrappone al nostro essere mutilato dalla volontaria rottura dei nostri legami, e che ci risucchia. Nel suo bel romanzo, Meredith ci presenta il suo eroe che innalza un altare permanente al fantasma del suo essere. L'avaro e il sensuale fanno la stessa cosa: non venerano se stessi, ma la loro immagine nell'oro e nella donna che posseggono. Ciò che chiamiamo egoismo non ci sembrerebbe così riprovevole, se contenesse una realtà; invece, la rivolta che suscita in noi è dovuta alla paura del nulla che esso nasconde. Noi sentiamo il vuoto che si cela nell'egoismo, e ne proviamo una vertigine, come sull'orlo d'un abisso. L'egoista invece non vede questo nulla: non ha possibilità di ritorno rispetto al non essere, perché *è proprio* il non essere. Gli innumerevoli sacrifici dell'egoista sono fatti *a priori*: come il santo e l'eroe, l'egoista s'è spogliato di tutto: una sola cosa non ha dimenticato: la sua immagine. La sua libertà malata ha sbagliato Dio. Il mondo d'oggi è pieno di queste consacrazioni a rovescio, e camuffate.

Camuffate, diciamo: non solo perché è molto raro vedere il soggettivismo della libertà mostrarsi nella sua pienezza, ma soprattutto perché gli è essenziale tradursi in termini generali che s'adattino ad una quantità d'individui, se non all'intera umanità. Sul piano del reale, non c'è cosa che possa sostituirne un'altra: ogni essere recita la sua parte, e nessuno può sostituirglisi. Il contrario accade nel campo dell'immagine in cui si ritira l'uomo che si sdoppia. È caratteristica dell'immagine quella di potersi moltiplicare, e di adattarsi al maggior numero possibile di uomini. Se immagino di essere li-

bero spezzando le catene che mi uniscono al mondo, la mia immaginaria idea della libertà sarà tanto più universale, *quanto più è nulla*: essendo nulla, s'adatta a tutto e a tutti. L'egoista crede tutti gli uomini egoisti; l'uomo falsamente libero presume che tutti gli altri siano come lui. Se non lo sono, significa che sono schiavi, e che bisogna liberarli dalla loro schiavitù. La mia libertà immaginaria non è mai esclusivamente mia. Librandosi al di sopra del mondo degli uomini, ove ciascuno è unico ed insostituibile, diventa di colpo quella di tutti gli altri. Michelet ha ingenuamente espresso questo concetto, quando ha scritto che la libertà che chiama rivoluzionaria è un dono che egli fa, attraverso la Francia, al genere umano. Bisogna dire che ha oggi molti emuli di livello inferiore.

Soggettivismo e universalismo della libertà sono due facce dello stesso atteggiamento spirituale. Io non posso essere *io* se tutti gli uomini non sono degli *io* dello stesso genere. Tanto più avverto questa vocazione all'universale, quanto più respingo nel subcosciente, sotto il fluire di similitudini che mi confortano, l'oscura e lancinante intuizione del nulla che mi abita: una malattia che si estende a tutti non ha molta probabilità di essere sconfitta, e si può perfino pensare che sia scambiata per la salute. Basta ricondurre tutte le libertà sradicate al caso evidente e significativo della libertà sessuale, per constatare come queste non ne siano che la ripetizione: chi sogna la libertà sessuale, è costretto a diventarne l'apostolo ed a diffondere la buona novella dell'emancipazione, sotto il pretesto d'un progresso dell'uomo e della donna.

L'effetto più terribile della libertà non collegata alla

realtà è così *la contagiosità*: essa trasferisce il pensiero in un mondo plastico, malleabile, indefinito, senza limiti né frontiere; lo rende incapace di stare in contatto con il concreto, con la realtà presente, e lo colloca in piena astrazione universale. Ma, dato che siamo fatti, perfino nelle nostre illusioni, per la realtà, abbiamo bisogno che l'astrazione diventi carne. L'essere dal quale siamo separati ci chiama, la sua voce ci invita a trasferire l'illusione nell'esistenza, *perché non rimanga una illusione*. Un tentativo del genere è sempre possibile: con un po' di fantasia, possiamo sempre introdurre l'immaginario nel reale. La tecnica ci offre quotidianamente degli esempi: il progetto d'un ponte può trasformarsi in un ponte reale. Basta osservare come lo sviluppo delle tecniche sia perfettamente parallelo all'epidemia della libertà. Quante volte del resto la tecnica della conversazione con se stessi o con altri inserisce a forza nella realtà le nostre illusioni, le nostre menzogne, le maldicenze, le calunnie!

La contagiosità ha anche un altro aspetto: tutte le volte che soffriamo d'un male, siamo disposti a diffonderlo. L'orrore istintivo che abbiamo del male ci porta a diminuirlo trasmettendolo ad altri: è un istinto che difficilmente si può soffocare.

Il proselitismo della libertà è una liberazione personale che si sfoga nel linguaggio, come il dolore nel grido che scuote i nostri simili ed allevia i nostri tormenti con la compassione che suscita. Proclamiamo la nostra libertà, perché ciascuno prenda parte al suo vuoto, e lo riempia con la sua presenza. La nostra nuova libertà ci angoscia e, come un uomo che cammina da solo nella notte parla ad alta voce per rassicurarsi, noi gettiamo fra noi

e gli altri la barcollante passerella del linguaggio, che fa da veicolo al nostro male.

Questi fragili legami imitano le relazioni che ci mancano. Uno dei sintomi più precisi di una libertà malata è il discorso che la riveste: una libertà che parla di se stessa è quasi sempre una falsa libertà, perché le vere libertà sono pudiche e silenziose come la vita.

Il contagio della libertà non è soltanto inconscio e spontaneo: è anche volontario e aggressivo. Astratta com'è, il concreto le ripugna: immaginaria, il reale la tormenta; collocata interamente nell'*io*, essa scatena una lotta mortale contro chiunque le resista e non le sia identico. C'è tutta una serie di caratteristiche fondamentali della struttura della libertà patologica: *innanzi tutto,* la volontà di distruggere; essa annienta le libertà, come testimonia l'esperienza storica. Dove regna la libertà astratta, spariscono le libertà familiari, comunali, regionali. I privilegi, fiore delle relazioni sociali intensamente vissute, e in un certo modo frutto, carico di effettive libertà, della loro linfa, sono radicalmente eliminati. La libertà sradicata s'affanna a strappare le ultime radici delle altre.

In secondo luogo, lo spirito di crociata, di critica distruttiva e di propaganda al tempo stesso. Inutile insistere su questo punto. *Infine,* l'egualitarismo, l'odio per le gerarchie, il livellamento in basso, risultato dell'alleanza fra l'astrazione immaginaria, nemica d'ogni differenza, e l'*io* che costituisce la parte più meschina dell'anima umana. I tre caratteri si trovano tali e quali nelle malattie infettive che colpiscono il corpo, provocano la febbre, e riducono la diversità dell'organico alla polverosa omogeneità del cadavere.

Quest'ultimo punto è d'importanza capitale. C'è un disgregamento sociale simile a quello che Augusto Lumière attribuisce alle cellule di un organismo morto. Sotto la pressione della libertà malata, gli elementi del corpo sociale uniti in rapporti organici perdono la loro capacità di scambi reciproci, si giustappongono, si raggrumano, formano dei mucchi, e costituiscono quello che si chiama oggi « l'avvento delle masse ». Lo ha descritto « ante litteram » Platone nel mito del « grosso animale ».

La massa è soltanto il prodotto della disgregazione dei rapporti sociali elementari, operata dalla libertà. Ogni particella della massa non è più sostenuta nella sua esistenza dalla rete di relazioni organiche, e finisce con il cadere in uno stato disumano. *Tutte vengono a trovarsi in una medesima situazione, senza avere tra l'una e l'altra la minima corrispondenza.* Nulla le unisce più, se non la somiglianza di situazioni prive di relazioni interne. Sono simili agli atomi di Epicuro che, per la legge di gravità, cadono paralleli nel vuoto. Alla domanda: che cos'è la massa? La risposta non può essere che: nulla. La massa non è un qualcosa che esiste: è un puro e semplice divenire, un passare dall'esistenza umana alla sua negazione. Per paradossale che possa essere, la massa non esiste, nel senso stretto della parola, se non nell'immaginazione, come l'*io* senza radici che la fa nascere. È immaginaria, come l'immaginaria libertà da cui discende. Esistono soltanto entità separate le une dalle altre, le une alle altre giustapposte, che la libertà totale e la distruzione delle relazioni reali lasciano cadere come un sacco di ghiaia rovesciata. In altri termini, la massa è un fenomeno patologico secondario, che segue all'infe-

zione principale, la libertà, e che questa infezione aggrava, fino a prenderne il posto. Quando si parla dell'irruzione delle masse nella storia, quando si grida di stare attenti alla coscienza delle masse, alle loro aspirazioni, alla loro volontà, bisogna mettere vigorosamente in luce che queste parole non hanno alcun significato reale, e non corrispondono ad alcuna realtà. Soltanto il nostro pensiero e la nostra immaginazione trattano la massa come esistente, e gli artifici del linguaggio la fanno uscire dal limbo. Elementi giustapposti che hanno perduto i loro rapporti organici, possono essere uniti in un tutto soltanto per mezzo del pensiero, e nel pensiero: *un* elemento messo accanto ad *un* altro, non farà mai due, senza l'intervento del pensiero che li unisce dall'esterno e ne effettua la somma. La massa, il « grosso animale », sono creazioni del nostro spirito, che presta una fittizia consistenza a ciò che è dispersione. Al di fuori del pensiero che li immagina, sono soltanto « membra disjecta », elementi slegati. I tecnici specializzati nel maneggiare le masse sanno bene che esse non esistono, sanno che la coscienza delle masse è una assurdità che non resiste all'esame, dal momento che essi stessi creano questa coscienza. Gli uomini che costituiscono la massa hanno una coscienza oscura e dolorosa del loro malessere, del loro mistero e della loro caduta, e l'esprimono in modo clamoroso e uniforme con il loro comportamento. Per lo più, sono incapaci di risalire fino alla originaria alterazione della libertà che sta alla base delle loro sofferenze. Così i tecnici del collettivismo — quale che sia la loro etichetta — colgono questo flusso amorfo e ribollente di atomi, ne effettuano l'addizione, e vi introducono una forma sofisticata che lo

eleva a massa, e lo pone sulla scena della storia come un individuo gigantesco, del quale essi sono la coscienza lucida e tirannica. Ogni massa si scompone così in due elementi accortamente implicati l'uno nell'altro: un corpo smembrato che continuamente si sbriciola, ed una coscienza *esteriore* che lo sostiene e gli comunica una consistenza fittizia, la cui immensa ombra sembra una realtà. A questo punto, possiamo toccar con mano, come Tommaso l'incredulo, la finzione democratica che considera le masse come capaci di agire, mentre possono essere soltanto governate, irreggimentate e controllate dai tecnici della macchina sociale.

È un processo strettamente meccanico. Quando un numero sufficiente di *io* è staccato dalle sue relazioni con gli altri, con il mondo, con il principio dell'universo, sotto l'influenza di una libertà malata diffusa dall'atmosfera sociale, esso si divide immediatamente in due gruppi, che *imitano dal basso* i poli inferiore e superiore, d'una gerarchia viva: i condottieri — duce, führer, generale, maresciallo, capo partito — ed i governati, gli *io* potenti e quelli deboli, gli attivi e i passivi. Non v'è quasi formazione sociale o politica, oggi, che non presenti questa caratteristica. La divisione è inevitabile: dove scompare la solidarietà organica fra i diversi membri del corpo sociale, dove non ha più efficacia il rapporto reciproco e lo scambievole servirsi, rimane *il solo rapporto fisico delle forze che si fronteggiano*, la differenza di densità, nella quale il pensiero immaginario più potente ha automaticamente la meglio su quello più debole e lo domina e lo plasma come lo scultore fa con l'argilla. *Poiché la differenza tra il forte ed il debole sta solo nell'immaginario, dove non esiste nulla che possa provocare il loro antagonismo e il loro*

urto, il rapporto tra di essi non è mai sentito come una costrizione. La foglia staccata dall'albero ed in balia dei venti, immaginerà sempre di essere più libera della foglia rimasta immobile e viva sul ramo. Esempio classico, Napoleone ed i suoi soldati. Superiore e inferiore si trovano entrambi involti nello stesso stato, che li rende solidali nella stessa malattia, come padre e figlio lo sono nella stessa salute.

Si crea così un *surrogato* meccanico del rapporto vitale fra gli uomini, nel quale l'assenza di relazioni reali è compensata da relazioni immaginarie, liberamente stabilite: tra l'altro, è il motivo per cui le patrie reali lasciano posto sempre più alle patrie ideologiche. Ora, mentre i legami reali si sostengono da soli fino a che la malattia e la morte non li hanno fiaccati, i legami immaginari esigono l'intervento costante dell'immaginazione per mantenersi in piedi. La libertà immaginaria deve dunque raddoppiare i suoi sforzi, accentuare le rotture che causa, e rincarare continuamente la dose. « Il turbine è re », diceva Aristofane; ma il *crescendo* della malattia diventa a lungo andare insopportabile. « Tutte le nevrosi », scrive giustamente Adler, « sono convenienti ». Il che significa che ogni nevrosi finisce per installarsi in un mondo che le diventa più reale del reale stesso. Quanti uomini di parte si trovano più a loro agio al partito che non in famiglia, nel loro mestiere, o nella terra natale? Quanti piccoli borghesi collocano al di sopra di tutto la tavola d'un ristorante, o il banco d'un caffè? A quanti artisti le tiepide serre dei sistemi estetici appaiono surreali? Bisogna che la libertà immaginaria ridiventi libertà reale o, per l'esattezza, pseudo-reale, reincarnandosi nell'esistenza che ha abbandonato. È questo passaggio che definisce il suo destino e lo trasforma in una necessità.

Siamo così arrivati al centro del fenomeno che tentiamo di definire nel suo nucleo misterioso, ed apparentemente contraddittorio: l'autonegazione della libertà, la nascita della schiavitù dalla libertà stessa.

Non occorre una particolare acutezza di spirito per comprendere che quanto più è vissuta la nostra relazione con gli altri e con la natura, tanto più intensa è la libertà che l'accompagna. La nostra libertà è interamente se stessa quando siamo con i nostri amici, con i quali parliamo francamente, del tutto a nostro agio, in maniera aperta. Con uno straniero o uno sconosciuto, invece, ci sentiamo imbarazzati, legati e costretti. Il contadino, d'altra parte, è infinitamente più libero, nel suo rispetto per le stagioni e per le esigenze della terra, di quanto non lo sia l'operaio delle immense officine moderne. Non c'è bisogno di ragionare molto per capire che il libertino è schiavo del meccanismo sessuale che egli libera, o che il tipo che passa da un palazzo all'altro è integralmente sottomesso alle regole squallide e tiranniche di posti del genere. È la libertà immaginaria, abbiamo detto, che distrugge le relazioni, crea l'*io* e ingrandisce le masse che, composte d'innumerevoli *io*, trasformano la libertà immaginaria in una schiavitù di gran lunga più terribile di tutte le tirannie conosciute dall'umanità nel corso dei secoli.

Il fenomeno è così semplice, che vien fatto di domandarsi per quale aberrazione gli uomini d'oggi non se ne siano ancora accorti, a dispetto di tante testimonianze. Il fascino del fantasma del collettivo, della libertà, è tale che anche gli spiriti migliori sono incapaci di stac-

care da essa lo sguardo e di fissarlo con calma sulla realtà. Viviamo in un'epoca in cui bisogna continuamente far luce sulle cose evidenti, e sfondare porte aperte.

Per meglio capire questo avvenimento unico nella storia dell'umanità, occorre cogliere la somiglianza sconcertante fra la libertà immaginaria proiettata nell'esistenza dai capi-popolo, ed una macchina imbottigliatrice. È lo stesso procedimento di meccanizzazione e di costrizione. Ne fa testimonianza il marxismo ortodosso: incentrato completamente sulla liberazione dell'uomo, tenta di realizzarla con la schiavitù, con la razionalizzazione spinta all'estremo limite dell'esistenza umana. In questo sistema, capace di penetrare in tutte le nazioni moderne, per amore o per forza, insidiosamente o violentemente, un solo essere è libero: lo stato, anonimo, impersonale, inumano, vetta della libertà patologica.

I marxisti pretendono che l'uomo cambi cambiando il mondo, mentre è esattamente il contrario: è cambiando, separandosi dal mondo e da se stesso, che l'uomo cambia il mondo e se stesso, imponendo loro dal di fuori l'immagine libera che se ne fa. Dall'alto il meccanismo è costituito dagli *io* potenti che lo immaginano, dal basso la materia è fornita dagli *io* deboli e dal mondo, che li accolgono: il loro insieme costituisce la massa anonima che esce dalla sua non-esistenza, e nella quale uomini e universo sono nuovamente riuniti. Uomini e universo: non c'è più differenza: entrambi sono trattati come materia. Anche gli organizzatori sono materia, perché, per imbottigliare la materia, bisogna pur esser fatti di materia. Sotto la pressione costante delle astrazioni che la inquadrano, la massa irreale prende lentamente corpo: si fa, si disfa, torna a farsi attraverso le vicissitudini

e le tempeste del nostro tempo, come uno spettro immenso e mostruoso, che incorpora nella sua ombra impalpabile una parte sempre maggiore della terra e dell'umanità. L'inno alla liberazione accompagna con la sua musica magniloquente la silenziosa razionalizzazione dell'uomo e delle cose, il trionfo congiunto della « noocrazia » e della massa. Ed ecco l'evidenza e la « porta aperta »: siamo *noi stessi* che secerniamo questo fantasma, macchina senz'anima, armatura senza vita, testuggine d'ingranaggi che c'imprigionano. La nostra libertà immaginaria, senza nessi né con la nostra realtà né con la realtà del mondo, li tira fuori dal suo sterile seno. Incapaci d'essere quello che siamo, abbiamo liberamente scelto una immagine del nostro essere separata dalla nostra realtà. *Installati in questa immagine, la riproiettiamo in noi stessi.* Incapaci di vivere in comunione con l'universo, *ci siamo liberamente costruiti un'immagine dell'universo che reimponiamo alla sua realtà.* La nostra immagine, separata da noi stessi, sempre più neutra, grigia e schematica, tenta di farsi carne, e diventa allora la massa sconosciuta e minacciosa, l'automa fabbricato con le parole, i regolamenti, le leggi e le astrazioni impietose, dappertutto presente e sempre inaccessibile, come Dio, del quale imita l'ubiquità spirituale. *Noi vogliamo liberamente aver presa su noi stessi e sul mondo, senza accettare liberamente le loro relazioni, che non abbiamo fatte noi, ma sono immanenti alla natura umana: per questo ci edifichiamo da soli questa soffocante galera.* Si può immaginare situazione più tragica di quella d'un prigioniero, il quale, con ogni gesto per evadere, fa nascere come per incanto nuovi muri e nuovi sbarramenti?

Contrariamente a tutte le diagnosi della medicina ufficiale, la massa, lo stato collettivo, il Minotauro della venticinquesima ora non nascono dalla costrizione, ma dalla nostra stessa libertà sregolata. Se si realizzerà un giorno il « perfetto e definitivo formicaio » di cui Valéry ebbe la visione profetica, lo dovremo al nostro consenso tacito o formale. Gli storici del futuro vedranno senza dubbio meglio di noi la causa di questa caduta della civiltà moderna, alla luce del patto che l'uomo sarà nuovamente costretto a stringere con l'universo. L'esperienza inedita che noi avremo traversato mostrerà loro che l'origine di questa crisi si trova nel disconoscimento dell'opzione radicale propria della libertà umana: affermarsi o negarsi. Noi abbiamo scelto senz'altro la negazione, l'abbiamo affermata: abbiamo detto *sì* al *no* che sollecita senza posa la nostra libertà: e così la libertà si è mutata in perpetua condanna.

È quello che prevedeva il genio di Chateaubriand: « Come sarà la nuova società? Fino ad oggi la società è andata avanti per aggregazioni, per famiglie. Quale aspetto offrirà, quando sarà soltanto più individuale, come tende a divenire? Verosimilmente, la specie umana si farà più grande, ma c'è da temere che l'uomo invece diventi più piccolo, che qualche facoltà tra le maggiori del genio si perda, che l'immaginazione, la poesia, le arti muoiano nei fori d'una società-alveare, in cui ogni individuo sarà ridotto ad un'ape, un ingranaggio d'un macchinario, un atomo nella materia organizzata. Se la religione cristiana si estinguesse, si arriverebbe, *attraverso la libertà, alla pietrificazione sociale* ».

Concludiamo, in breve, il nostro esame. Fino a che l'uomo sarà separato da sé, dagli altri, dal mondo e da

Dio, a causa d'una immagine fallace del suo essere, è vano sperare che un sobbalzo della « natura medicatrix » possa guarirci. Ridotta a questa immagine, la libertà vi si rivolterà all'infinito, come un malato nel suo letto, fino a che verrà presa dall'immobilità della morte e consegnata agli imbalsamatori. Irrisoria l'efficacia dei rimedi esterni e degli apparecchi di protesi: non c'è medicamento che possa rinvigorire un organismo in cui le arterie del nutrimento sono sclerotizzate, né occhio elettrico che possa sostituire lo sguardo umano. L'analisi, dunque, si conclude con una constatazione di impotenza...

Rimane un dovere, grande ed esaltante, che ci pone sulle spalle una responsabilità spaventosa quale soltanto la virtù della fortezza ci permette di sostenere: imbrigliare la malattia, tendere cordoni sanitari, preservare dall'epidemia le relazioni che rimangono, salvare gli isolotti di salute non ancora toccati dal contagio. Nulla ci è più necessario oggi che la *fortezza d'animo*, virtù cardinale che un certo fariseismo cristiano, specializzato nelle effusioni oratorie d'una giustizia e d'una carità più manifestate a parole che vissute, ci ha fatto misconoscere; virtù che consiste essenzialmente, come sottolineava Aristotele con incomparabile acutezza, nell'unione indissolubile della pazienza, dell'audacia e della speranza: « sustinere, aggredi, sperare ». Fra questi isolotti parzialmente intatti c'è la famiglia: in essa lo slancio d'una sana libertà ed il voto d'una natura equilibrata si intrecciano così bene che non si possono più distinguere. Nell'intimità familiare, è immediatamente svelata ogni falsa immagine dell'essere che si sovrappone all'essere; i rapporti dell'uomo con se stesso, con i suoi, con il mondo, si compiono con una impulsività in certo modo riflessa,

e la libertà umana raggiunge senza dubbio il suo punto culminante.

Crediamo molto poco alle misure preventive d'ordine politico, fino a che la cosa pubblica sarà retta dalla legge del numero, dei partiti e delle masse. Come potrebbe la libertà essere assicurata dalla sua propria corruzione elevata al massimo esponente? Come potrebbe l'assenza totale di relazioni reali, che costituisce, per così dire, l'anima stessa dei regimi contemporanei, ricostruire le relazioni effettive in grado di garantire alla libertà la sua salvezza? Le misure politiche di protezione dei superstiti isolotti di libertà, implicherebbero evidentemente il rovesciamento totale della politica d'oggi. È ciò che si chiama generalmente, coprendosi gli occhi per non vedere, « la reazione ». Ebbene, se per « reazione » si intende l'atto scaturito dalla virtù della fortezza, che consiste nell'affermazione della libertà contro tutte le sue deformazioni patologiche, allora bisogna essere risolutamente reazionari, senza paura dell'infamante etichetta. D'altra parte, è probabilmente il solo modo di essere rivoluzionari che ci rimanga. Resta da dire però che questi termini non hanno più alcun valore oggi, e val meglio non impiegarli per evitare ogni riferimento politico.

Altrettanto poco crediamo alla resistenza propria delle istituzioni sociali. Un tempo, le istituzioni sostenevano lo sforzo degli uomini, mentre oggi è lo sforzo umano che deve sostenerne la barcollante struttura. Era l'istituto del matrimonio a confortare la fedeltà degli sposi ai tempi felici della Principessa di Clèves, mentre ormai tocca agli sposi rimasti fedeli il compito di sostenere la struttura del matrimonio, lacerata dalla libertà immaginaria. Tra poco ognuno di noi si troverà direttamente in causa, e le istituzioni non ci serviranno più a nulla.

Neppure crediamo alla civiltà cosiddetta moderna, che crolla a pezzi. Ma ciò nonostante, sappiamo che le civiltà non muoiono che per far posto ad altre. Un bagaglio prezioso, inestimabile, di infinito valore, è affidato alle generazioni intermediarie: la salvaguardia delle poche leggi semplici, eterne, infinitesimali, invisibili a forza d'esser trasparenti, in cui si concentrano la libertà della natura umana e la natura umana della libertà. Per toccarle con mano, non c'è bisogno di discorsi, di filosofia: basta compiere con naturalezza, con ingenuità, i gesti familiari della vita quotidiana, basta mantenere in vita, *vivendole*, le relazioni che noi stringiamo con noi stessi, con gli altri, con il mondo, con Dio. Per ristretta che sia in apparenza la nostra sfera d'azione, essa conterrà allora la pienezza della libertà. Questa la nostra missione. Da noi, esige senza dubbio sacrifici più grandi che un gesto spettacolare. Sono questi gesti semplici che rendono la libertà sacra, la incorporano alla nostra carne e al nostro sangue, la incarnano nell'esistenza che essa ha disertato; la salvano e la guariscono.

In definitiva, dipende da noi, dal nostro coraggio, dal nostro rifiuto di incensare gli idoli, che la libertà sia simboleggiata da Davide che danza davanti all'Arca, o dallo sguardo pietrificante della Gorgone.

In questo nostro strano mondo, dire che il bianco è bianco, e che il nero è nero, è un atto che suscita la disapprovazione, se non l'ira, dei nostri contemporanei, e che pone l'autore al bando della società; rappresenta un'audacia che si paga talvolta con una pallottola nella nuca, e quasi sempre con un silenzio ostile dell'opinione pubblica, e degli intellettuali che la governano. Chi vien fuori con una affermazione così categorica, è considerato un povero di spirito, se non un antidiluviano, un disadattato alla sua epoca. Impossibile ottenere attenzione dagli uomini del nostro tempo, se non si volta la schiena al vero, al bello, al buono.

La prova? Guardiamo il panorama di foglie morte che cadono ogni giorno in abbondanza da quegli alberi di acciaio chiamati « tipografie »: l'errore, l'orrore, l'impudicizia fanno da padroni; vi si sfogano l'inesistente, l'impossibile, l'incongruo, l'apparente, l'illusorio. Via libera all'impostura, alla dissimulazione, alla sfrontatezza, al belletto, alla panzana, alla falsità, all'iperbole, al romanzesco. E lasciamo da parte gli innumerevoli delitti contro il buon gusto ed i buoni costumi.

I cosiddetti moderati, gli spiriti aperti, diranno che sto facendo della caricatura, del « pamphlet »: il nostro tempo — diranno — non è né migliore né peggiore di quelli che lo hanno preceduto. Ora, questo appello alla « misura » richiede due risposte. Primo: c'è da domandarsi prima di tutto se questa moderazione non sia in realtà il frutto d'una tolleranza talmente sproporzionata nei confronti della mancanza di limiti, da non aver neppur più coscienza di sé, sia pure per debolezza più che per complicità. Secondo: vorrei sapere come si possa spiegare il disordine del nostro tempo senza ricorrere all'ipotesi d'una malattia epidemica che ha colpito l'uomo d'oggi nel più profondo della sua sostanza umana.

Messe da parte queste obiezioni, bisogna dire che la nostra epoca si caratterizza per una perdita universale e massiccia del *buonsenso*, e che s'ingegna a porvi rimedio, senza far altro che renderla più grave. Questo bisogna dire, per comprendere l'ampiezza, mai vista finora nella storia, del vuoto che si apre sotto i nostri occhi nella natura dell'uomo, e nelle attività che ne sono governate.

Il destino dell'uomo è in gioco oggi in tutto il mondo. Per essere così minacciato, bisogna pure che l'elemento che costituisce l'essenza dell'*animale ragionevole* sia esso stesso colpito: e questo elemento essenziale è il buon senso. Tutti gli esseri, in natura, hanno un significato nel quale trovano il loro compimento, così come le cose inerti hanno delle proprietà fisiche e chimiche che le caratterizzano. Gli esseri viventi rivelano una tendenza che li muove verso la loro specie: il chicco di frumento non diventa quercia, l'uovo di gallina non genera un coccodrillo. Se gli esseri naturali non avessero un senso,

da molto tempo la specie umana sarebbe scomparsa. A dispetto di tutti gli scetticismi, il mondo materiale, vegetale e animale non è un caos: l'uomo vi può riconoscere dei significati, delle direzioni e, in un certo modo, dei motivi musicali che si dispiegano in questo o quel senso, sempre o quasi sempre identico a se stesso.

Anche l'uomo ha un senso; inoltre, unico in tutta la natura, è dotato anche di un *buonsenso*, vale a dire d'una facoltà conoscitiva che lo rende capace di orientare il suo essere verso un ordine propriamente umano, in sé e nei diversi campi della sua attività. L'uomo soltanto ha il privilegio di sapere dove va, dove può e deve andare. Non è per caso che si dice *aver del buonsenso*, per fruire della pienezza delle proprie facoltà intellettuali. È proprio questo, il buonsenso: la percezione sana, diretta e sicura nella direzione che bisogna tenere per essere uomini e per non uscire da questa prospettiva. Se è vero che la nostra intelligenza è la facoltà del reale, il buonsenso coincide con l'intuizione dell'autentica realtà umana, che ciascuno di noi è chiamato a perfezionare in sé e con i suoi atti. Per questo, come dice bene Bossuet, il buonsenso è « il maestro della vita degli uomini ». Alla sua forza, alla sua vitalità si appoggiano e s'articolano tutti i momenti della nostra esistenza, perché è la pietra angolare, il fondamento, la radice dell'edificio umano che portiamo avanti, ciascuno per proprio conto. Senza di lui, ogni cosa si riduce a fragile ed effimera quinta da teatro. Il buonsenso è l'ordine immanente, nascosto, difficilmente afferrabile, chiarificatore, e non chiarificabile, che portiamo in noi e che sostiene con la sua potente presenza l'organizzazione della nostra vita.

Stando così le cose, il buonsenso risulta il senso stesso

dell'agire permeato di intelligenza. E poiché non è possibile orientarsi bene senza un buon punto di partenza, il buonsenso presuppone l'afferrare in modo vitale e concreto un certo germe umano che si dispiega grazie a noi, con noi e in noi, verso il suo fiore e il suo frutto. Non si tratta d'uno schema prefissato, anche se lo si può ridurre a rappresentazione astratta; non si tratta di un progetto a priori, simile a quello d'un architetto, ma di una specie di salute, non solo del corpo o dello spirito, bensì del nostro essere umano totale, dataci all'origine, anche se poi possiamo alterarla o anche distruggerla: basta pensare ai momenti di aberrazione della nostra vita. Questa salute è dunque precaria e minacciata, ma ciò non significa che non costituisca una realtà abbastanza solida da poter essere sviluppata, con una specifica terapia, verso il suo pieno equilibrio.

Siamo di fronte ad un complesso di nozioni che si richiamano l'una con l'altra, come sempre accade quando tentiamo di cogliere una realtà semplice e profonda. Vediamo di farcene un'idea complessiva e organica, domandandoci che cosa può significare la *soluzione secondo buonsenso* d'un problema particolarmente arduo, di cui non ci riesce di vedere a colpo d'occhio la via d'uscita.

Non è vero che, una volta adottata, messa in atto e portata fino in fondo, questa soluzione ci pare sempre più *ragionevole* e *naturale*? Ci domandiamo perfino come mai non ci sia venuta in mente prima. Era lì, la soluzione, a portata di mano: bastava aprire gli occhi per essere inondati dalla sua evidenza. Gli artifici logici ai quali avevamo fatto ricorso in un primo tempo, le vie tortuose che mentalmente avevamo tracciate, i giri e rigiri che avevamo pensato, ci paiono irrisori, assolutamente inadatti a determinare la stabile certezza che è proprio così: anzi erano tutti questi elementi estranei che c'impedivano di trovare quella soluzione, che una volta raggiunta, ci procura tanta soddisfazione. Adesso ci capita di irritarci se per caso ci viene proposta un'altra strada, che sappiamo impossibile. Il benessere che proviamo nel far nostra la soluzione del buonsenso, è quello dell'equilibrio ricuperato. Vacillavamo e sbandavamo, ed eccoci ora a tirar dritti, i piedi ben saldi su un terreno sicuro, nella sola direzione possibile. Non abbiamo dimenticato alcun dato, li abbiamo introdotti tutti, abbiamo attribuito loro il giusto valore, ed ecco che essi si articolano, si dispongono in una gerarchia, e tracciano, con la loro stessa organizzazione, l'attesa soluzione.

Come si vede da questa breve descrizione, il buonsenso non si manifesta mai chiaramente ai nostri occhi, come un oggetto esterno che noi possiamo prendere in mano. Non è al di fuori di noi, ma in noi, inseparabile dal nostro stesso essere. Si manifesta soltanto nella luce che proietta sui dati ai quali si applica. È veramente un potere d'illuminazione latente, che resta nel sottofondo della nostra costituzione psichica, e si rivela con la sua luminosità e con il suo potere di cogliere l'essenziale, o meglio ancora, di rischiarare l'intelligenza nella sua ricerca della realtà. Non è esagerato definirlo l'intelligenza dell'intelligenza, o la forza che dirige l'intelligenza stessa all'inizio e nei suoi tentativi prima incerti e poi via via più sicuri. È la punta di diamante dell'intelligenza, quella che prende inconsciamente dalla realtà vigore e dinamismo, e li distribuisce all'intelligenza in cerca del suo oggetto, trasfondendole forza e senso del reale.

Una simile « sensibilità » alla presenza del reale pre-

suppone evidentemente che il *buonsenso*, nella sua accezione più profonda, partecipi di tutta l'ampiezza dell'essere, e sia, per usare una formula di Aristotele, in un certo modo tutte le cose. Le sue antenne puntate sulla realtà sono anche delle arterie che lo uniscono all'universo. Ora, questa caratteristica del buonsenso richiederebbe tutto uno sviluppo del discorso, che possiamo solo riassumere dicendo che il buonsenso è simile a un istinto innato, capace di distinguere il reale dall'irreale, l'essere dall'apparenza, in quanto è in corrispondenza costitutiva con la sua *presenza*. Tutto il suo essere, sta nell'essere *con l'essere* nello stesso rapporto di un amico. In questo, differisce dall'intelligenza, che può volgersi al contrario verso l'irreale, e confondere l'essere con l'illusione.

Tutti noi abbiamo conosciuto uomini di buonsenso, relativamente poco « intelligenti », cioè poco abili nel maneggiare le idee, ma provvisti d'una capacità di giudizio solida e sicura, incapace di giustificare a se stessa la propria validità, che si esprimono in modo laconico perché vanno diritto allo scopo, cioè la semplicità del reale. I contadini ne sono spesso degli esempi. « Mi piace conversare con loro », diceva Montesquieu, « perché non sono abbastanza sapienti per essere imbecilli ». All'opposto, possiamo constatare che spesso le persone intelligenti sono prive di buonsenso: esempio lampante, le elucubrazioni di molti intellettuali in fatto di condotta delle cose umane, individuali, familiari, nazionali o internazionali. Fin troppo vere le parole sferzanti di Bernanos: « Per me, l'intellettuale moderno è l'ultimo degli imbecilli, fino a che non abbia fornito la prova del contrario ». Teniamo presente sia questa separazione fra

buonsenso ed intelligenza che ci servirà poi per la nostra diagnosi, sia il fatto che esistono due forme di intelligenza: una che è alimentata dal buonsenso, l'altra che ne è priva.

Questa corrispondenza vitale del buonsenso con la realtà immediata, è proprio la caratteristica che lo apparenta ad una forza della natura vivente, che trionfa degli ostacoli, e si ostina verso la mèta. Il buonsenso cade nel centro degli esseri e delle cose, come un corpo pesante verso il centro della terra; va verso la luce come l'albero, verso *ciò che è*, come l'istinto animale verso il suo compimento. Tutto quanto si trova al di fuori del suo cammino, lo lascia da parte: non entrano nel suo campo d'azione il particolare, l'accessorio, il superfluo, il complicato, l'artificiale. E questo presuppone, evidentemente, che il buonsenso possieda una specie di visione globale del suo oggetto, che sappia che il reale è ben definito, rinchiuso in limiti essenziali, e che al di là di questi limiti c'è solo illusione. Per questo non devia dal suo cammino. Presuppone inoltre che il buonsenso sappia che i componenti del reale sono organicamente distribuiti, e che la molteplicità dei loro aspetti si ordina gerarchicamente in una unità centrale che la comanda. Ne segue che il buonsenso dà luogo alla sicurezza, ad una sana ed ingenua convinzione e, alla fine, alla certezza incrollabile: c'è in lui non un « indubitabile logico », ma un indubitabile esistenziale: *è ciò che è, o che deve essere*, che trascina a dire sì.

Tutto ciò presuppone infine che il buonsenso sia correlativo, nell'uomo che lo segue, ad una certa coerenza interiore, ad una armonia e ad un equilibrio organico che fanno del soggetto che conosce un « essere tutto d'un

pezzo », in cui la fermezza del giudizio si lega alla elasticità, e si caratterizza per la capacità di adattamento ai dati dell'esperienza. È chiaro infatti che un uomo internamente combattuto, privo di equilibrio, interiormente disordinato, le cui facoltà si accavallino confusamente, non può essere in grado di scoprire un ordine essenziale nelle cose e negli esseri sui quali appunta la sua indagine. Il simile può essere conosciuto soltanto dal simile. Dunque, il buonsenso unifica e gerarchizza l'uomo: per qualificarlo a fondo, dobbiamo ricorrere ancora una volta al concetto di *salute*, non solo fisica né solo psicologica, ma globale, nel senso umano, che abbracci il corpo e l'anima. Alla soluzione semplice, naturale, senza artifici né equivoci, prescritta dal buonsenso, deve corrispondere nell'uomo di buonsenso una semplicità, una naturalezza, una rettitudine che non lascino ombra nella luce proiettata sul problema da risolvere. Se l'oggetto è *uno, uno* è a sua volta il soggetto.

L'ultimo punto è d'importanza capitale. Il buonsenso è nell'uomo la caratteristica che lo colloca sulla scena dell'esistenza come un *essere umano*, con l'unità che accompagna l'essere, e le note essenziali della natura umana, riunite e coordinate da questa unità. È chiaro che si tratta qui di una unità concreta, esistenziale, governata da un principio interno che costituisce con essa un tutt'uno, e che definiamo, secondo l'uso, con il nome astratto di natura. Il buonsenso non è un'entità inserita nell'uomo come un nocciolo, né tantomeno si ricollega ad una natura infra-umana o super-umana: è l'uomo, e null'altro che l'uomo. Nessuno si sognerebbe di dire di un angelo o di una scimmia che hanno buonsenso. Ed è questa caratteristica che rende difficile il coglierlo: la

condotta istintiva dell'animale, le folgoranti intuizioni dell'angelo sono relativamente accessibili all'analisi e alla rappresentazione. Il buonsenso, invece, oppone resistenza: la sua semplicità non si colloca ad un livello unico, o biologico o spirituale, ma invece nel punto in cui vengono a incrociarsi ed annodarsi vita e spirito, senso e intelletto; ad un livello al quale, per dirla in termini platonici, la diade sorregge la monade, e questa assume in sé la prima. E poi, dimostra categoricamente, non come un postulato, ma come un fatto, che l'uomo è spirito calato nella carne, e che lo stesso buonsenso ha una struttura incarnata. Verità fondamentale, non presupposta, ma implicita, o meglio ancora, vissuta e identificata, senza che la si possa distinguere, in tutti i movimenti; più o meno come la salute è diffusa in tutti gli organi e in tutte le attività dell'uomo che la possiede, fino a confondervisi.

Tanto essenziale è questa condizione dell'uomo per il buonsenso, che esso preferirà, in mancanza di altra soluzione, i dati nudi e semplici del senso e la loro sistemazione empirica alle divagazioni di un ideale disincarnato: per superficiali e fragili che siano, i primi almeno fanno parte dell'essere, ed esso ne può fare la prova. Per il buonsenso, un cane vivo val meglio, non già di un leone morto, perché un leone morto non è nulla, ma d'un leone ideale, perché quest'ultimo non esiste. Tra l'essere e il non essere, ha fatto una volta per tutte la sua scelta. È vero che spesso il buonsenso finisce per non andare al di là del terra-terra: ma questa deformazione, questa ristrettezza, questo rifiuto di volare, di cui gli si fa, e spesso a buon diritto, una colpa, sono da imputarsi più che altro alle minorazioni che esso subisce nell'individuo o

nella società. Come ogni attività dell'uomo, il buonsenso può essere misero, ma può essere anche grande, perfetto, penetrante. Ne ha dato il più bell'esempio santa Teresa d'Avila, che alle sue novizie imponeva con fermezza: « Sia ben chiaro che tutto ciò che ci attira al punto da toglierci l'uso della ragione, deve esserci sospetto ».

Considerato in se stesso, e non ad un livello inferiore, il buonsenso non separa affatto l'intelligibile dal sensibile, ma cerca una soluzione che non disgiunga queste componenti della conoscenza umana. Si può immaginare un uomo di buonsenso che si fidi solo delle sue sensazioni, e rinunci deliberatamente, potendolo fare, a scoprire il loro significato, e il valore intelligibile delle verità che nascondono? Il buonsenso include bensì le sensazioni, ma, proprio perché è « buono », ne prolunga la direzione, ne decifra il significato, individua, ci si permetta il gioco di parole, il *senso del senso*. È chiaro che questo implica la stretta complementarità di corpo e anima, né d'altra parte contrasta con quanto abbiamo detto sul buonsenso come « intelligenza dell'intelligenza ». L'intelligenza umana non è veramente se stessa se non nella misura in cui si articola alla sensazione, ed una metafisica senza una fisica non è che un gioco intellettuale. Di qui, alcune importanti conseguenze, che non possono essere messe in luce che negativamente, dato che siamo di fronte a un dono primigenio della conoscenza, al di là del quale non possiamo risalire.

Se è vero che il buonsenso implica l'incarnazione dello spirito, significa che è per ciò stesso individualizzato. È l'uomo in carne ed ossa, quello che porta un certo nome, che ha del buonsenso, e, contrariamente alla celebre enunciazione di Cartesio, non è vero che tutti ne

siano ugualmente forniti. Si dirà che ciò accade per tutte le facoltà dell'uomo: i sensi più o meno affinati, l'immaginazione più o meno viva, la mente più o meno evoluta. È vero, ma il buonsenso si colloca proprio nel punto di intersezione dell'anima e del corpo, e non si dispiega efficacemente che nel loro dinamismo sinergico: si può infatti provare una sensazione senza pensare, si può pensare senza provare una sensazione, ma non si può essere in linea con il buonsenso se l'esperienza sensibile e l'attenzione dell'intelligenza non si compenetrano. Potrà accadere che l'intelligenza urti in dati più o meno oscuri, dei quali debba rinunciare a mettere in luce la sostanza intelligibile, ma, in questo caso, il buonsenso non s'arrenderà completamente: con il suo intuito, farà ricorso a situazioni anteriori analoghe, che aveva precedentemente risolto; si affiderà agli insegnamenti della vita, scoprirà la via che unisce la radice ai frutti, giudicherà secondo tradizioni collaudate. Ed ecco nuovamente l'intima relazione del buonsenso con il corpo dell'uomo, e i suoi corpi più estesi, che sono la famiglia, la patria, la Chiesa, madre comune dei fedeli, e con tutti quegli organismi concretamente incarnati nella materia. Chi dice tradizione dice sostrato che trasmette, « hypokeimenon » materiale, continuità psichica, presenza visibile che lascia una traccia nella storia. Che questo appello al passato comporti dei rischi, d'accordo; che sia diffidente di fronte alle improvvise novità, innegabile. Ma è colpa del buonsenso o delle sue forme viziate?

Comunque sia, il buonsenso appare come intimamente connesso con l'*essere-se-stessi*. Definizione ambigua, che necessita d'una precisazione, ma che risponde bene all'espressione popolare « l'uomo che non è più in sé »,

che « è diventato un altro » e, in linguaggio scientifico, che è « alienato ». Per poco che si esamini questa privazione del buon senso, allo scopo di chiarire il buonsenso stesso, ci si accorge che l'essere se-stessi non è caratteristica del bruto, della pura materia umana, ma dell'individuo in quanto *natura umana incarnata e individualizzata.* Non sono tanto la materia o il corpo, a trovarsi toccati dall'alterazione, dall'alienazione della personalità, ma la *forma*, nel senso aristotelico del termine, la determinazione ragionevole di un certo essere umano individuato. Dice tutto, a questo proposito, l'espressione « malattia mentale ». L'essere se stessi significa dunque essere uomini essendo quel certo uomo, e quindi il *segno maggiore della perdita del buonsenso sta nel voler essere altro che una natura umana incarnata.*

I Greci hanno riconosciuto egregiamente questo significato del buonsenso. La massima « conosci te stesso », scolpita nel marmo nel tempio di Delfo, ricordava loro di riconoscersi uomini, *esseri limitati da una natura propria.* L'audace che sorpassava questi limiti, commetteva un delitto subito sanzionato dal castigo della follia inflittagli dagli dèi di natura *superiore.* L'*hybris* è l'antagonista della *misura*, il cui rapporto con la determinazione della forma incarnata, e di conseguenza, con il buonsenso, non ha bisogno di essere sottolineato. Accontentiamoci d'affermare che l'uomo di buonsenso ha la preoccupazione costante di richiamare alla misura tutto ciò che infrange la regola d'oro: gli avvenimenti, del resto, lo dimostrano assai bene: questa è senza dubbio la lezione che la Grecia ha tramandato all'umanità come una conquista eterna, almeno per quelli che la sanno ricevere. Il buonsenso assegna all'uomo dei limiti precisi, perché l'uomo è un essere incarnato, circoscritto dal suo corpo e dal rispetto per questa componente della sua natura: è proprio questa misura che permette all'uomo di giungere ai limiti della sua capacità di essere, senza perdersi negli innumerevoli e squallidi pantani dell'illusione e del nulla. Non sta in piedi l'obiezione romantica, che la misura costituisce una prigione: la misura immanente al buonsenso non è affatto una costrizione che esso esercita su di sé, ma al contrario un limite di perfezione e di maturità, al di là del quale il ritmo della vita si esaspera, per poi estinguersi. L'uomo di buonsenso si fonda su un solido fondamento che gli permette, *nella misura stessa* in cui realizza e sviluppa il suo essere, di abbracciare gli altri esseri, e di elevarsi fino alla conoscenza di Dio.

Ed ecco che ritroviamo la relazione dell'essere umano, limitato, con l'essere universale. Senza essere se stessi, è impossibile cogliere l'essere degli altri. Il limite di cui ci si accusa di esser prigionieri, non è il contrario dell'illimitato, nel senso di distribuzione analogica dell'essere, ma dell'assenza di limiti, dell'indefinito, dell'informe. E bisogna dire anche che il finito è, per l'uomo, la condizione per la conoscenza dell'infinito. Senza questa misura, di cui è custode e che si confonde addirittura con lui, il buonsenso non troverebbe altra via d'uscita agli interrogativi che l'assillano, che il più squallido dei deserti. Appassirebbe in se stesso, lasciando il campo libero all'intelligenza vagabonda, che, staccata dalla sua vitale relazione con l'essere se stessa, e priva del limite della natura incarnata, se ne andrebbe fuori dell'uomo, e si perderebbe in un mondo irreale e disumano.

A questo punto, possiamo analizzare la crisi del buon-

senso. Il buonsenso si corrompe e svanisce, quando l'essere se stesso non gli offre più una solida base, per cui i componenti della natura incarnata si separano l'uno dall'altro, smembrando il fondamento dello stesso essere. Privo quindi del suo fondamento, vede il suo slancio spezzarsi e le sue forze affievolirsi, mentre la misura che esso comunica alla conoscenza e all'azione si volge in dismisura. Ne abbiamo tanti, oggi, di esempi del genere.

Prima di vederne qualcuno, fermiamoci a precisare la nozione di malattia della natura umana incarnata, e partiamo dal dogma del peccato originale. Non abbiamo la competenza per dire altro, tranne che ci pare impossibile che il primo fallo abbia interamente corrotto la natura umana: se così fosse, da tempo ormai l'umanità avrebbe terminato la sua marcia. Invece, per profonde che siano le crisi dell'umanità, resta il fatto che è sempre riuscita a far emergere al di sopra dei mali che la schiacciano, il suo primo e fondamentale bene: l'esistenza. Significa che possiede delle risorse che un male radicale non ha potuto distruggere. Presa alla lettera, la teoria protestante nega il tempo ed i cicli di nascita e rinascita, di decadenza e di miglioramento che pure la storia mostra evidenti; atomizza l'umanità in individui stagni gli uni agli altri, senza una natura umana comune, proiettati in una specie di angelica intemporalità. Jean Guitton ha dimostrato esattamente come la nozione di durata vivente, con le sue virtualità e i suoi sviluppi, sia assente dal protestantesimo. Al limite, la dottrina protestante è quanto di più « abiologico » esista.

Altrettanto vale per la teoria rousseauiana. Se l'uomo è buono e soltanto la società lo rende malvagio, è perché l'uomo trascende per sua natura la continuità biologica della famiglia e dei corpi sociali che essa produce. L'uomo è soltanto coscienza pura ed il male gli sopravviene esclusivamente dal di fuori, per caso, in quanto la vita del corpo proprio e degli altri, gli succhia lo spirito: « Coscienza, coscienza, voce immortale e celeste! ».

Queste due concezioni dell'uomo, in apparenza antitetiche, finiscono per condurre entrambe ad un dualismo, il quale, spezzando l'unità, e perciò i limiti, della natura umana, porta entrambi i sistemi alla concezione d'un progresso indefinito dell'uomo. È curioso constatare come, laicizzandosi, il protestantesimo conduca allo stesso punto in cui va a parare la teoria di Rousseau quando diventa una fede: la visione d'una umanità divinizzata, nel quadro d'una evoluzione dalla materia allo spirito. Ciò avviene perché sorge il bisogno di riassorbire l'insostenibile dualismo di partenza, pur conservando la fondamentale negazione dell'aspetto biologico dell'uomo. Il vertice di questa apoteosi sta nel pensiero di Teilhard de Chardin. Si può osservare, d'altronde, che queste teorie del progresso indefinito sono paradossalmente fondate sull'intemporalità del divenire: il tempo si riduce ad un istante infinitamente dilatato, dato che il termine è già compreso nel punto di partenza.

Ma lasciamo perdere questi problemi, e contentiamoci di notare come sia più conforme all'esperienza la constatazione della precarietà della natura umana incarnata: ne vediamo gli effetti. È un luogo comune che sarà bene sottolineare, proprio in un momento in cui non è più affatto comune: è arduo fare bene il mestiere di uomo. La complementarità gerarchizzata dei componenti della natura umana avrebbe potuto essere normale: invece non lo è, ma sussiste un elemento di salute e di equilibrio

che ci traccia la via: il buonsenso. Non è tutto, ma non è neppure nulla. È fin troppo chiaro tuttavia che il buonsenso è discontinuo, e ce lo prova la più grossolana esperienza della nostra vita. Le eclissi dell'individuo possono dipendere da diversi fattori: educazione, influenza, prestigio, contagiosità, magnetismo personale, e così via, ma questi fenomeni sociali sono generalmente di breve durata. Perché si protraggano, bisogna che il rifiuto del buonsenso *derivi da una concezione dell'uomo che giustifichi questo rifiuto*, e che sia in grado di diffondersi socialmente, in modo stabile, grazie ad organi pubblicitari.

È la stessa labilità della natura umana, sperimentalmente constatata, ma non razionalmente spiegata, che porta a questa sostituzione: se non è possibile spiegare razionalmente questa fragilità, significa che la ragione non è abbastanza sviluppata nell'uomo; bisogna dunque stimolarla, bisogna che l'uomo diventi un essere *interamente ragionevole*. Significa che l'animalità fa resistenza in lui alla necessaria apertura. E allora bisogna ridurla, se non eliminarla, rendendo l'uomo il più possibile adeguato a canoni razionali. Inutile poi, anzi condannabile, far ricorso ad una spiegazione soprannaturale del fenomeno: la religione cristiana, con il suo dogma della caduta, mantiene l'uomo ad un livello inferiore, e non gli offre altra via d'uscita se non il mito per innalzarsi. Il suo maggiore interesse è di concepire l'essere umano come un animale ragionevole, abbandonato ai lumi discontinui e casuali del suo preteso buonsenso, rischiarato dall'alto da una luce ingannevole che imita la vera luce della ragione. Questo movimento, che mira a sostituire all'uomo antico e « finito », un « uomo nuovo », capace di trion-

fare sulla condizione umana, è stato chiamato *razionalismo*.

Il razionalismo è la concezione oggi dominante, quella che impegna il pensare e l'agire dell'uomo contemporaneo. Esso nasce dal dualismo della natura umana, che il buonsenso riesce a superare solo a tratti, o meglio, dalla tendenza della natura umana incarnata a scindersi in elementi antagonisti: da una parte la carne, dall'altra lo spirito, mentre il legame che li unisce si fa sempre più fievole, e sparisce ogni complementarità fra i due elementi. Il razionalismo disincarna lo spirito, e toglie spiritualità alla carne. Fra l'alto e il basso dell'uomo, fra la sommità e la radice, non rimane altro che il vuoto: il buonsenso che li articola, tende a sparire, sotto l'influenza di un'intelligenza liberata dalle sue relazioni con la conoscenza sensibile, per far luogo a modelli logici artificialmente costruiti dall'attività autonoma dello spirito.

Nessuno come Michelet ha colto il significato di questa disincarnazione. Nella prefazione alla sua « Storia della rivoluzione francese », con il suo genio di veggente e profeta, egli ha enucleato l'essenza dello spirito razionalista moderno: l'ostilità manicheistica verso la carne, questa realtà oscura e potente che appesantisce l'uomo, lo mette in comunicazione immediata con l'universo, e fa da base alla conoscenza di Dio, sia dal punto di vista naturale che soprannaturale. « Grande secolo XVIII », scrive Michelet, « che ha fondato la libertà sull'emancipazione dello spirito fino ad allora impastoiato nella carne, legato dal principio materiale della doppia incarnazione teologica e politica, sacerdotale e reale; secolo dello spirito che ha abolito gli dèi di carne nello stato e nella reli-

gione, in modo che non ci fossero più idoli, e non restasse altro dio che Dio ».

Nessun'altra analisi va così nel profondo del razionalismo moderno come questa prodigiosa intuizione del poeta-storico. Di ben altro si tratta che della proclamazione dei diritti dell'uomo, o di pura politica; si tratta dell'autonomia radicale della ragione umana nei confronti della carne che la imprigiona, e del buonsenso che unisce l'una all'altra. Il razionalismo è una rivolta contro il buonsenso, in quanto questo indica agli elementi della natura umana incarnata la loro finalità interna reciproca, e in quanto dirige la conoscenza e l'azione dell'uomo verso un fine esterno adeguato alle loro possibilità. È proprio a partire da quest'epoca, individuata da Michelet, che il buonsenso, attaccato da tutte le parti, entra in uno stato di crisi permanente, ad opera dei due grandi despoti della propaganda sociale, i politici e gli intellettuali. Si pensi a tutta l'opera di quel genio di buonsenso contadino che fu Péguy. Notiamo solo che il politico e l'intellettuale provano una segreta ostilità contro il buonsenso, quanto più si esaltano del potere di cui dispongono; tendenza che aumenta in ragione dell'ampliarsi della loro zona d'influenza, e quanto più l'allargarsi dell'ambiente sociale in cui compiono le loro distruzioni non permette il controllo diretto del loro muoversi. Già predisposti alla disincarnazione per il mestiere che fanno e che li eleva in qualche modo, come gli angeli, al di sopra dei comuni mortali, vi si lanciano *a corpo morto* — è proprio il caso di dirlo — quando il loro dominio è abbastanza vasto da non permettere più la verificazione sensibile del loro agire. D'altra parte le dispute fra politici e fra intellettuali sono tanto più irrimediabilmente vane, quanto la loro naturale disincarnazione li spinge a far valere i punti di vista soggettivi — beninteso accuratamente camuffati — sulle realtà oggettive profonde, che li potrebbero riconciliare. Così, questi conflitti diventano pure e semplici « ideomachie », prive di contenuti, il cui punto di inserimento nel reale è stranamente infimo e superficiale: una piramide di nubi posta a rovescio su un corto dardo, ancora capace di ferire ed uccidere. « Attaccava i suoi epigrammi smussati alla punta di un pugnale », dice Chateaubriand del convenzionale (e poeta) Pons de Verdun.

Non ci è consentito, nei limiti di questo studio, di far la lista di tutte le aberrazioni del buonsenso, e rimandiamo il lettore alle nostre opere precedenti. Tuttavia, se tentiamo di riunire in una diagnosi coerente le osservazioni che ciascuno può effettuare per proprio conto in questo o quel settore, non ci sarà difficile constatare che nelle facoltà, sia inferiori che superiori, dell'uomo d'oggi, *l'astratto tende a cacciare sempre più il concreto.* Le tiranniche astrazioni che reggono la conoscenza ed il comportamento, non sono affatto degli intelligibili staccati dal sensibile, ma delle *creazioni della pura ragione*, elaborate dal pensiero disincarnato, che tentano di spiegare *dall'esterno* un dato che l'esperienza sensibile sfiora appena, e che si riduce al suo puro scheletro quantitativo, anch'esso fortemente astrattizzato. È un fenomeno che si manifesta con violenza nelle scienze della natura, e in quelle umane, nella condotta politica come in quella sociale, riguardate dal punto di vista delle masse e delle statistiche, nel comportamento individuale, ridotto a misure tenute insieme da una targa segnaletica.

Non fanno eccezione neppure le arti, nelle quali il pe-

so del sensibile è pur fondamentale: astrazione e rebus vi hanno preso il sopravvento. Astrazioni vuote di senso anche in filosofia: i sistemi che pretendono di ritornare alle « cose in sé », o all'« esistenza », le dialettiche hegeliane o marxiste, il neopositivismo, e così via... Tutte cose che mancano di spessore umano, e si caratterizzano per una specie d'incestuosa introversione dello spirito verso se stesso. La presenza degli esseri e delle cose è soltanto più un pretesto, attorno al quale prolifera un pesante e sottile delirio verbale. Un cerebralismo artificiale e bizantino s'è sostituito all'amicizia che la filosofia deve provare per la natura, se non vuole finire nell'amorfo, e imporle una forma arbitraria che soddisfa il pensiero ma che *l'uomo che pensa* respinge con energia.

La spiegazione di questo rovesciamento di valori, di questa scissione fra la presenza e la rappresentazione, esige qualche parola. L'intelligenza umana trae sì tutte le sue idee dalle cose, ma può, per sua natura, astrarre dal mondo esterno, per considerare in sé soltanto le idee che sono formate, e deformarle a suo piacimento. Possiamo toccar con mano ad ogni istante questa disincarnazione dell'intelligenza dal suo legame con il corpo e, attraverso questo, con l'universo: l'esempio più netto di questa « Umwertung » è la trasformazione della patria materiale in patria ideologica, propria di tanti spiriti contemporanei. Nel modo di pensare di oggigiorno, si riscontra infinite volte il taglio del cordone ombelicale che lega l'idea al mondo sensibile: quanti uomini affermano impavidi, come verità sacrosante, idee che hanno ruminato senz'aver avuto mai il minimo contatto con le cose e con gli esseri, o che hanno pescato semplicemente sul giornale? La facoltà di costruire un mondo razionale-

immaginario s'è sviluppata in modo inaudito. Ci si potrebbe domandare, con Gabriel Marcel, quale sia la riserva aurea di questa formidabile inflazione concettuale.

Sarebbe facile dimostrare che l'intelligenza disincarnata dell'uomo contemporaneo funziona in tutti i campi come una gigantesca macchina imbottigliatrice, che applica al mondo le forme che ha costruito *a priori*; forme che con la realtà hanno a che vedere soltanto più a livello degli istinti, delle emozioni viscerali, degli impulsi affettivi, di quel formicolio di forze impure, ora violente ora evanescenti, nel cui meccanismo si degrada la vita quando non è più impregnata di spirito. L'esistenza umana si presenta, a questi livelli inferiori, come un insieme di riflessi condizionati, sui quali viene a sovrapporsi l'automatico imbottigliamento delle astrazioni e, da questo punto di vista, l'uomo assomiglia sempre di più ad un aggregato di fenomeni quantitativi, analoghi a quelli che le scienze positive vanno scoprendo nella materia inerte. È chiaro che il buonsenso non ha più posto in un sistema del genere: come dice Aristotele, non può esistere il bene nelle matematiche, né la finalità nei meccanismi, né la complementarità organica negli ingranaggi che si giustappongono. Che valore possono ancora avere, in una prospettiva del genere, i fini dell'uomo pienamente tale, il Vero, il Bello, il Bene? Sarà vero ciò che riesce, bello ciò che è alla moda, bene ciò che è « eccitante », nel senso che determina lo sfogo d'un potenziale accumulato.

Innegabile ci pare l'influenza delle scienze positive sulla crisi del buonsenso. Con ciò non vogliamo giungere ad una ridicola condanna delle scienze e delle tecniche che ne derivano. Le scienze hanno un senso,

ma di per se stesse non contribuiscono affatto al buonsenso. Il progresso scientifico, al quale assistiamo da parecchi secoli, e che ha raggiunto oggi un punto critico, non è di per se stesso un progresso umano, perché non risolve alcun problema umano o, più esattamente, perché non riguarda in nessun modo l'uomo come essere in rapporto con l'essere universale. Infatti l'*essere* è per l'uomo *essere con*, include una familiarità, un accordo, una partecipazione con gli altri esseri e con le cose, mentre le scienze positive mettono fra parentesi questo rapporto di comunione e di connaturalità. Per queste, la realtà è strettamente oggettiva, costituita da un puro « prima del *(ob)* pensiero »: il loro ideale è sempre il misurabile, l'inventariabile, che presuppone l'esteriorità ontologica del conoscente e del conosciuto. In sé e per sé, le scienze positive sono *fredde*: stimolano l'intelletto, non l'uomo in sé. Sono *insensibili*: e ciò significa non solo che manca loro un sentimento, ma perfino quel minimo di partecipazione all'oggetto che comporta la sensazione qualitativa. In un'atmosfera sociale satura dell'ideale scientifico, il buonsenso soffre d'anemia, e non può essere diversamente; se sussiste, è a titolo sporadico, individuale. Non possono, pertanto, tracciare una direzione per l'uomo: ne rimangono al di fuori la finalità, la soluzione esauriente, anche se solo presentita, il buonsenso. Contribuiscono moltissimo all'intelligenza, e determinano delle approssimazioni che equivalgono a certezze; ma non nutrono l'anima. Dice il proverbio: « Scienza senza coscienza, vale a dire senza il senso dei limiti, rovina l'anima ».

Lo si voglia o no, una scienza che arriva ad investire un gruppo qualunque di fenomeni, implica *un potere*.

Ora, la fisica filosofica e qualitativa degli antichi era priva di potere sulla natura, mentre la scienza matematica e quantitativa dei moderni esercita sulla natura un potere teoricamente illimitato, e si rivela in pratica gravida di pericoli per l'*uomo in quanto tale*. La parola ai fatti: senza drammatizzare, il meno che si possa dire della fisica nucleare è che esige dall'uomo infinitamente di più di quanto non apporti alla sua conoscenza della materia. Occorrerebbe un sovrano buonsenso per mantenere la padronanza su questo potere. Il fatto è che l'esercitare un potere assoluto non predispone al buonsenso. E che dire delle tecniche economiche e psicologiche? Siamo di fronte ad un circolo vizioso: quanto più l'uomo domina la natura, tanto più rischia di perdere il buonsenso che dovrebbe al contrario aumentare. La follia non è più tenuta a bada dalla sua stessa violenza, secondo l'intuizione dei Greci, ma si esercita senza incontrare altro limite che conoscenze e tecniche di senso opposto, che bilanciano i loro pericoli e i loro inconvenienti. Ci si sforza di realizzare una bomba atomica « pulita »; si combattono le crisi economiche con complicati stratagemmi; si oppone al « lavaggio dei cervelli » un altro « imbottigliamento di crani »; il vuoto dello spirito puro o della materia pura, è riempito da fatti storici distillati e trasformati in astrazioni. Il buonsenso si è volatilizzato, e si cerca allora l'equilibrio in una sintesi di antagonismi, gli uni non meno prefabbricati degli altri. È scomparsa l'idea che esista un equilibrio naturale che si tratta di ricuperare sotto pena di una morte, fisica o mentale, ed è sparita *perché lo spirito si è disincarnato*. L'uomo concreto, in carne ed ossa, con il suo buonsenso, non svolge più alcun ruolo, non su-

scita più attenzione né stima. Basta vedere con quale disinvoltura è trattato, o si lascia trattare, da coloro che professano un rispetto nominale per la sua « persona » anch'essa diluita in astrazioni.

Che l'uomo contemporaneo tenda sempre più ad essere considerato, e a considerarsi egli stesso, una materia malleabile forgiata da diverse impronte astratte, a seconda dei tempi, dei luoghi e delle circostanze, questo ci pare evidente. Accade come se l'uomo, diviso da uno scisma interiore profondo, tentasse di rifarsi un'unità razionalizzando i suoi livelli d'essere, fino al momento in cui il suo tentativo incontra l'oscura e irrazionale presenza della materia, le strutture tenebrose e larvali dell'esistenza, non più impregnate d'anima dall'incarnazione. Non importa poi che questi progetti razionali siano scientifici, o ispirati ad una scienza volgarizzata, o nati dall'adattamento del razionalismo al contesto sociale e politico, vale a dire ideologici: il fatto è che vanno incontro agli impulsi ciechi che travagliano i bassifondi dell'essere umano, li captano e li trasferiscono in condotte logiche superiori, allo stesso modo con cui le scienze positive si impadroniscono degli aspetti quantificabili della materia e li elevano alla dignità di meccanismi razionali. Così, come gli aspetti quantificabili della materia si adattano a modelli precostruiti, alla cui forma astratta comunicano esistenza materiale, queste forze torbide s'introducono nei progetti intellettuali e conferiscono loro un'esistenza umana. La paura di morire e di soffrire, la sessualità, l'aggressività, l'invidia, i sentimenti di gregarismo, e così via, sono accolti in sistemi preconcetti; eutanasia, libera unione, matrimonio di prova, divorzio, teoria della lotta di classe, egualitarismo, collettivismo, ai quali, a loro volta, prestano una consistenza. Nella storia contemporanea, si possono trovare migliaia di altri esempi di astrazioni che innalzano degli istinti animali al livello dello spirito dal quale sono nate: le teorie politiche e sociali che gli uomini d'oggi elaborano per giustificare lo scatenamento dei loro istinti, o le opere d'iniziazione alla vita coniugale che sanno lontano un miglio d'odore afrodisiaco. In ogni campo, l'ideale d'incarnazione cacciato lascia posto agli schemi della razionalizzazione, l'equilibrio naturale cede ad un equilibrio artificiale, l'armonia vissuta ad un'armonia calcolata.

Nasce un *nuovo* tipo d'uomo che elimina l'uomo di buonsenso dalla scena della storia. Se si guarda con un po' di attenzione il corso dei suoi pensieri e dei suoi atti, si è colpiti dal suo carattere *autocentrico*. Mentre il buonsenso è *eterocentrico*, cioè suppone un retto andare verso un fine che non dipende né dalla nostra intelligenza né dalla nostra libertà, ma è in qualche modo costitutivo della stessa natura, l'« uomo nuovo » incentra tutto il suo comportamento su se stesso. Non potrebbe essere altrimenti: per diventare *diversi* da quello che si è per natura, occorre necessariamente prendersi come punto di riferimento, e paragonare ogni cosa a sé. L'uomo di buonsenso non prende se stesso come fine: sa che la coesione interiore gli è necessaria, e che l'accordo delle componenti della sua natura è un requisito per giudicare rettamente e agire come si deve, ma non modifica in nulla la struttura delle sue facoltà, né i loro limiti né la loro complementarità almeno embrionale: *non si costruisce*, né lo potrebbe; *perfeziona il suo essere* in funzione delle tendenze naturali che sfuggono alla sua influenza. La sua riflessività poggia sulle solide evidenze che porta dentro,

che si proibisce di modificare, e che lo dirigono verso il mondo esteriore, non per perdervisi, ma per illuminarlo e per raggiungere i diversi fini ai quali è destinato.

Vien perfino fatto di domandarsi se questo atteggiamento possa essere definito di riflessività: non si tratta infatti in alcun modo di un *ritorno* del pensiero su se stesso per cogliersi o analizzarsi, ma d'una *adesione a se stessi* e ai lumi della natura umana incarnata. Al contrario, l'uomo moderno disincarnato, che si vuole diverso da ciò che è, può trarre soltanto dal suo spirito il materiale della sua autocostruzione, e riguardarsi continuamente nella sua scelta e nella sua sistemazione, così come, nella misura in cui « la sua esistenza precede la sua essenza », tutti i suoi atti presuppongono una riflessività *radicale*, anteriore alla fabbricazione dell'essere. Soltanto lo spirito può ripiegarsi su se stesso, isolarsi dal resto, rimirarsi come Narciso, e dare la forma costruita liberamente in sé all'essere considerato come un puro esistente. In questo senso, il punto in cui confluiscono tutte le correnti razionaliste contemporanee, dichiaratamente o meno, è l'esistenzialismo di Sartre: testimonianza che l'« homo rationalis » dei nostri giorni rende a se stesso e all'autonomia assoluta della ragione nei confronti del corpo, ai gruppi sociali e al mondo esteriore. Schema di questo esistenzialismo è null'altro che la pura ragione, o pura riflessività, che precede l'esistenza, la quale, a sua volta, precede l'essenza. Motivo ispiratore: il razionalismo integrale. È sufficiente del resto constatare come, per volersi diversi da quelli che si è secondo la natura incarnata, occorre necessariamente un piano preliminare, il quale può formarsi soltanto nella riflessività propria dello spirito, per mezzo di esseri di ragione, aventi sede unicamente nello spirito, e che questo elabora a suo modo. A questo ripiegarsi egocentrico dello spirito su se stesso, e sulle sue elaborazioni, si aggiunge poi la considerazione supplementare dell'*io* che si tratta di costruire, e al quale bisogna dare, per così dire, una nuova « natura », un essere artificiale.

Non inganniamoci: il mondo d'oggi è pieno di uomini e donne che vogliono apparire diversi da come sono, e il cui comportamento, intellettuale e morale, obbedisce proprio allo schema esistenzialista. La stella del cinema che fa di se stessa un personaggio, la piccola dattilografa o la commessa che la imitano ciecamente; l'individuo che si identifica con l'immagine che s'è fatto di sé, con la sua carica, la sua professione, i suoi desideri, le sue passioni individuali e politiche, le pressioni collettive che subisce, le ideologie che fa sue, insomma la parte del suo essere che ha elevato a tutto, escludendo la sua natura globale, incarnata: abbiamo di fronte un'immensa serie di esempi. La macchina imbottigliatrice del volgare razionalismo, fatta per la produzione in serie, lavora a pieno ritmo.

Non bisogna allora esitare a dire che questo mondo in cui ciascuno si vuole diverso da quello che è, è un mondo di *alienati*, in preda alla follia, e agli antipodi del mondo del buonsenso.

Come ritornare allora a questo buonsenso, dal momento che le zone sane vanno restringendosi sempre più? È un problema fondamentale ed urgente: ma non c'è soluzione che possa essere indicata da un profeta, come non esiste una soluzione razionale, poiché la ragione disincarnata tende a coincidere con la follia. Ritornare al buonsenso, significa ritornare alla vita *ordinaria*, in cui la salute dell'uomo non si percepisce più di

quanto non ci si accorga dell'aria che si respira. Ma nulla è più difficile: forse è addirittura impossibile, una volta imboccata la via della stravaganza. Neppure gli avvenimenti più terribili hanno mai potuto rendere più saggia l'umanità: basta pensare al secolo XX, così pieno di guerre atroci. Al contrario, sembra che essi valgano a far precipitare il corso delle cose. È quello che si chiama « il moto della storia ».

Non resta allora che disperare? No: sarebbe il peggiore dei nonsensi, una sciocchezza assoluta come sempre è la disperazione. La via d'uscita è una sola, quella che l'esperienza indica in modo lampante: il buonsenso supremo, il cui termine è Dio, non solo creatore della natura, ma anche suo salvatore. Per compiere i gesti più normali della vita, per pensare e per agire secondo natura, occorre nientemeno che la grazia del cielo. In ultima analisi, è proprio la piccola santa Teresa del Bambin Gesù che indica all'uomo del nostro tempo la strada da seguire *fino in fondo* per uscire dalla crisi del buonsenso.

Capitolo quarto

LA CRISI DELLE ELITES

Vorrei parlare in questo capitolo,[1] il più semplicemente possibile, di alcune cose note e, soprattutto, di alcune cose meno conosciute, perché rese irriconoscibili dal mondo moderno. È un fatto che noi abbiamo oggi una quantità di nozioni che i nostri padri ignoravano. La nostra civiltà, che è essenzialmente una civiltà del libro e della carta stampata, introduce ogni giorno nei nostri cervelli una massa di conoscenze, che noi digeriamo più o meno bene, anzi piuttosto male che bene: la vastità di queste conoscenze avrebbe spaventato le generazioni anche immediatamente precedenti alle nostre. Basta pensare agli studi che si esigono oggi da un medico, rispetto a quelli di trenta o quarant'anni fa; ed è così in tutte le professioni. D'altra parte però, per una semplicissima legge, quella del proverbio « chiodo scaccia chiodo », questa massa di conoscenze ha sommerso certe evidenze elementari, relegandole nel dimenticatoio. Gli incolti come gli eruditi, non conoscono più, tanto per fare un esempio, neppure il nome delle quattro virtù cardinali, che, qualche secolo fa, la gente del popolo poteva indicar

[1] Conferenza tenuta all'Istituto Canadese di Québec nel dicembre 1959.

con il dito sulle vetrate o tra le statue delle cattedrali. Tutta una immensa zona del sapere è oggi ricoperta d'ombra: il sapere morale, quello propriamente umano, è regredito dappertutto.

In due parole, si può dire che mai le conoscenze dell'uomo e del mondo sono state diverse e numerose come oggi, e che mai la conoscenza dell'uomo e del mondo è stata così misera e sbiadita. La distinzione fra questo plurale e questo singolare mi pare fondamentale: è la stessa che esiste tra un uomo che ha fatto delle esperienze in un campo qualsiasi, ed un uomo d'esperienza, fra gli onori e l'onore, fra le autorità e l'autorità, e così via. E non si tratta soltanto d'una contrapposizione fra conoscenze specializzate e il sapere che le coordina, cioè fra il molteplice e l'uno, ma tra la superficie e la profondità. La si può simboleggiare con la differenza che esiste, a colpo d'occhio, fra quella che si chiama « la psicologia delle profondità », che esplora il subcosciente umano, e la « psicologia profonda » che penetra fin nel cuore della natura umana, e la cui luce brilla a lampi da certe opere del genio; o ancora, con la differenza fra la microfisica, che studia le più piccole particelle della materia, e il senso dell'universo che il genio ha in sé. Proprio queste ricchezze, accumulate dai più grandi uomini, sono oggi misconosciute comunemente: l'eterno di cui erano portatori ha lasciato posto all'attuale, alla novità; il gigantesco al normale; l'originale all'originalità, a volte perfino alla contorsione a tutti i costi, pur di sembrare originali: « Ci occorre del nuovo, quand'anche non ce ne fosse più al mondo », diceva già il Favolista.

Non vi parlerò quindi di cose nuove. Desidero semplicemente — e dico semplicemente perché dubito di essere

all'altezza del compito — toccare in ciascuno di voi una corda (indubbiamente personale, e che esiste o non esiste più) che l'accumularsi delle conoscenze non abrilassata. Cercherò di far scattare in voi, come dice il poeta, quei colpi d'ala confusi che fanno tutto risorgere. Socrate, nel « Gorgia », proclama: « Non obbligatemi a sottomettere le mie parole all'approvazione di chi le sente. Il solo che io sappia citare come testimonio delle mie parole è l'unico interlocutore; non so che farmene della massa. Chiedo soltanto l'approvazione di uno solo; alla folla, non rivolgo neppure la parola ». E poiché stiamo chiamando in causa i poeti, lasciatemi aggiungere il vecchio Ibico, che temeva « di offendere gli dèi acquistando successo presso gli uomini ».

Ed eccoci dunque al nostro problema delle élites. Innanzi tutto, inutile sottolineare ciò che è evidentissimo, vale a dire che il termine implica un significato di superiorità. L'élite è il « fiorfiore » e, come questo, si eleva al di sopra del terra-terra, e indica quanto v'ha di meglio fra molti individui d'una stessa specie. Élite dell'esercito, e fiorfiore dell'esercito, sono la stessa cosa, ma con una sfumatura: fiorfiore indica ciò che v'ha di più brillante, di più distinto per bellezza, nascita, talento, mentre élite esprime ciò che v'ha di preferibile, di scelto. Del resto, « élite » deriva da un antico participio passato del verbo « eleggere », ed ogni elezione implica una designazione ad una dignità, ad una funzione, mediante una scelta. L'élite presuppone quindi l'approvazione degli altri, intesa non nel senso di suffragio universale o di elezione democratica, ma di stima più o meno diffusa in un gruppo, senza il minimo intervento artificiale di propaganda, per una specie di riconoscimento naturale e spontaneo dei

« migliori » in questo gruppo. Espressioni come l'élite dell'esercito, l'élite di una classe, l'élite di un paese, ne mostrano chiaramente il significato sociale: ma c'è società e società. L'élite è espressa da una comunità gerarchicamente ordinata, del cui destino partecipa con maggior intensità e lucidità degli altri membri. In una comunità di questo genere, ognuno si trova sottoposto alle stesse vicende liete o tristi, in una reciproca dipendenza di cui l'élite assume le condizioni più dure, e gli onori che ne conseguono. Non si può neppur pensare per un attimo all'élite di un esercito che abbandona al suo destino l'armata nel corso d'una battaglia. Essa integra invece il destino comune, dal principio alla fine: sua caratteristica essenziale è quella di riunire in sé il massimo di vicinanza e ad un tempo il massimo di distanza dall'inferiore. Per questo emerge al di sopra dei comuni mortali, e la sua esistenza è incompatibile con una struttura egualitaria e atomizzata della società, come pure con una società di tipo schiavistico: i capi degli schiavi non fanno parte di alcuna élite.

Ne viene che la natura dell'élite dipende essenzialmente dalla struttura del gruppo sociale di cui fa parte: varierà da gruppo a gruppo, e quindi l'élite del corpo dei pompieri non avrà lo stesso carattere di quella dei medici. Come definire dunque l'élite d'un gruppo sociale? Evidentemente, per mezzo della finalità perseguita dal gruppo stesso, e delle virtù messe in opera per raggiungerla. L'élite dell'esercito si definirà così attraverso il fine stesso dell'esercito, difendere l'integrità del territorio nazionale, e attraverso il coraggio che questo scopo richiede. L'élite d'una comunità contadina, attraverso la valorizzazione della terra, e con le virtù di pazienza, di

attaccamento al suolo, di sottomissione ai ritmi della natura, e così via.

Ma al di là delle società ristrette, con fini limitati, che mettono in atto generalmente delle virtù morali legate all'esercizio di un mestiere o di una professione, c'è quella che potremmo chiamare la « grande società », cioè l'insieme degli uomini d'una stessa civiltà, e d'una uguale concezione dell'uomo. Tutte le civiltà del passato hanno avuto le loro élites, nelle quali s'è incarnato un certo ideale umano. Tutte si sono proposte come fine la realizzazione di un tipo d'uomo conforme alla loro essenza, e tutte hanno coltivato delle virtù propriamente umane per raggiungere questo fine. Per esempio, ci è impossibile capire la civiltà greca senza conoscere il « kalòs k'agathòs », il « bello e buono », che ne costituisce il fiorfiore; come è impossibile capire la civiltà romana senza il « vir bonus dicendi peritus » o senza il « civis romanus »; o la civiltà medievale senza il santo, il cavaliere, l'hidalgo; o la civiltà francese del secolo XVII senza l'« honnête homme »; e la civiltà anglosassone senza il gentleman. Una civiltà non è soltanto un tesoro di opere letterarie, artistiche, scientifiche, religiose, ma essenzialmente un modo di vita, un insieme di atteggiamenti e di abitudini che distinguono l'uomo dall'animale, e che sono portate al loro punto di perfezione e di maturità proprio dai migliori, cioè dalle élites. Per questo tutte le grandi civiltà hanno portato alla luce un tipo d'uomo, un modello, che forse non sempre è una realtà, ma la cui capacità di attrazione governa gli sforzi di tutti coloro che beneficiano della sua forza illuminante. Caratteristica delle élites, è di tendere verso questo tipo che vien loro proposto, con una testimonianza che è una affermazione,

con un lavorio personale che lo fa proprio in profondità, con delle opere che lo concretizzano, e soprattutto con la pratica delle virtù umane che sono altrettanti passi verso di lui. All'altezza del fine al quale sono chiamate, le élites rispondono con un agire virtuoso che quel fine incarna. Non si tratta dunque più di virtù specializzate e orientate in un senso ben preciso, come nelle società ristrette; non si tratta cioè di capacità che possono benissimo, e assai spesso, accompagnarsi con delle carenze. Si può per esempio appartenere all'élite dell'esercito, avere al proprio attivo molte azioni di rilievo, mostrare un grande coraggio nel pericolo, e tuttavia mancare delle altre virtù che fanno l'uomo completo. Si tratta invece di modelli realizzabili solo con la pratica delle virtù che fanno l'uomo nella sua interezza, delle virtù cardinali da cui tutte le altre dipendono: prudenza, giustizia, fortezza, temperanza. Naturalmente, questi modelli umani non sono uguali da una civiltà all'altra. Il cavaliere medievale non è identico al cittadino romano, e questo è molto diverso dall'« honnête homme ». Ciò non toglie però che essi tendano tutti verso uno stesso fine, per vie analoghe. Non è inverosimile pensare ad una conversazione, nell'aldilà, fra « honnêtes hommes » del tempo passato: essi si capirebbero, perché tutti mirarono a « educare bene gli uomini ».

Guardando alle civilizzazioni succedutesi in Europa, si vede che ciascuna di essa ha generato un tipo d'uomo ispiratore delle sue élites, nel momento in cui veniva meno il modello precedente, con la civiltà alla quale era legato. Per una specie di rinascita, la nuova civiltà ha attinto dalle stesse profondità umane della precedente, tanto che da un capo all'altro del loro susseguirsi si manifesta una continuità e, a dispetto delle differenze, si os-

serva fra un tipo e l'altro una certa identità, o meglio una convergenza. È questo che spiega l'assenza di bruschi salti da uno all'altro di questi tipi: ciascuno eredita qualcosa del tipo che l'ha preceduto, perché tutti partecipano ad un sostrato comune. Sono questi i modelli umani che hanno formato la invisibile catena che unisce fra di loro le diverse civiltà succedutesi in occidente.

Prendiamo ad esempio, il rapporto fra l'« honnête homme » e il tipo che lo ha preceduto, l'uomo medievale di cui san Luigi rappresenta l'incarnazione: quest'ultimo ha dei caratteri ben precisi: è sottomesso alla rivelazione soprannaturale, diffida dell'esuberanza degli istinti, pratica l'ascetismo, protegge i deboli, è valente nel fisico e nel morale, rivolge lo spirito a Dio, si preoccupa della salvezza dell'anima. L'uomo medievale cerca il suo equilibrio nel punto più alto. Se sfronda i germogli sovrabbondanti che crescono dalle sue potenti radici vitali, non v'è tuttavia in lui traccia di dualismo, di opposizione fra le parti del suo essere, di conflitto fra spirito e vita. Se mai è esistito un tipo d'uomo « tutto d'un pezzo », è proprio l'uomo medievale. Orbene, questo modello delle élites venne a decadere con la crisi causata, nei secoli XV e XVI dalle grandi invenzioni, dalle scoperte, dalla nascita della scienza, dalla coscienza che l'uomo va acquistando di sé e delle sue forze, dallo svilupparsi della curiosità, dalla fiducia nella ragione umana per risolvere i problemi del mondo e della vita, dall'ammirazione e dall'esaltazione della natura, amputata nei suoi rapporti con il Verbo incarnato. Per cogliere l'antitesi fra il tipo medievale e quello rinascimentale, basta paragonare un san Luigi, un grande mistico, il fondatore di un ordine, un grande predicatore di crociate, con un

Leone X, un Leonardo da Vinci, un Rabelais, un Machiavelli, un Montaigne, un Francesco I, un Enrico IV. In questi ultimi, assistiamo ad una esplosione di energie disperse, che invano tentano di coordinarsi, non più a livello del soprannaturale, ma a livello della natura interpretata dall'intelligenza umana. L'uomo tutto d'un pezzo è scomparso. Ora, questi due tipi umani si sono scontrati e feriti a morte: nessuno dei due è sopravvissuto integro. Entrambi sono stati recuperati dal secolo XVII, che ne ha fatto la sintesi. nell'ordine, nell'armonia, nella gerarchia, che ha equilibrato le due aspirazioni contrapposte al livello più alto. Natura e fede hanno realizzato nuovamente il loro accordo, grazie ad uno strumento nuovo, anche se già forgiato dalle grandi teologie medievali e dalla filosofia greca: la ragione. La ragione del secolo XVII non ha nulla di razionalista, ma è invece piena e ardente, e ha orrore dei suoi propri eccessi.

È una ragione che coglie il reale non solo nella sua generalità, ma anche nella sua molteplicità varia e dinamica, e che sa penetrare nelle sfumature più sottili della vita psicologica e morale. Sue direttrici, sempre unite, sono lo spirito « di geometria » e quello « di finezza ».

La debolezza del tipo dell'« honnête homme » — come quella del gentiluomo, la cui concezione è fondata sull'empirismo — è dovuta incontestabilmente al fatto che non si ricollegava ad una finalità trascendente dell'uomo, se non con legami intellettuali e affettivi piuttosto deboli. Nella civiltà francese del secolo XVII, la cui religione è prima di tutto tradizionale, non si ritrova in forma rinnovata né il rifiuto dell'illimitato, nel senso d'una prevaricazione della volontà divina, come lo provava « il

bello e il buono »; né il culto degli avi e di Roma, prima cura del « civis romanus »; né l'amore di Dio e del prossimo, che animava il santo e il cavaliere medievale. Preoccupato di mantenere la ragione nei limiti d'un ragionevole equilibrio, e d'altra parte realizzando tutte le possibilità di questo equilibrio; timoroso dell'anarchico ritorno dei conflitti che superava e sublimava in sé, l'« honnête homme » si fissa, per così dire, sul grande mezzo di cui dispone, la ragione, a tutto danno del fine. In ogni cosa s'ingegna a comportarsi secondo delle regole e delle opportunità, pur di non sottoporre la sua condotta ad un Essere che lo superi. Al fermento del Rinascimento, di cui sente ancora in sé l'influenza, oppone delle solide virtù, anziché una finalità superiore. Nessuno come Pascal ha provato l'attrazione del duplice abisso, la ragione libera e gli istinti naturali scatenati, che fu la grande tentazione dell'uomo nato dal Rinascimento; nessuno ha con maggiore sapienza acuito la virtù dominatrice della ragione, in tutte le sue forme, sul ribollire di potenze oscure che travagliano l'uomo. « Lavoriamo a pensar bene »: è una massima che mostra come Pascal, per mistico che fosse, concentrasse l'attenzione sul mezzo piuttosto che sul fine.

Ora, che questo tipo d'uomo abbia polarizzato le élites dell'epoca, è un fatto palese in tutta la letteratura del « Grande Secolo », come nelle memorie e nelle corrispondenze che ci sono pervenute: un'eco che sottolinea ancora una volta il rapporto fra modello ideale ed élite che lo incarna nella vita, tanto che si può affermare la legge: nessuna élite senza prototipo d'uomo.

Significativo il fatto che questo concetto di modello, nel quale l'uomo trova la perfezione del suo compimento,

sia oggi scomparso, rimanendo soltanto nei libri di storia che ci ricordano una concezione comune dell'uomo verso la quale si orientavano, consciamente o meno, gli sforzi dei migliori, l'ammirazione e l'approvazione degli altri.

Sono note le lontane cause che determinarono questo crollo: le ha magistralmente descritte Paul Hazard nel suo libro « La crise de la conscience européenne ». Il tipo dell'« honnête homme » sparisce verso la fine del secolo XVII: da allora, nessun altro tipo durevole l'ha sostituito: non c'è perciò da stupirsi che, in assenza di modelli, le élites siano uscite di strada. Sono ugualmente note le cause di questo immenso fenomeno storico, la cui ampiezza, nello spazio e nel tempo, si può paragonare con i lunghi secoli di ristagno che seguirono la caduta della civiltà antica: l'individualismo distruttore della comune concezione dell'uomo, il crollo delle gerarchie, il venir meno della fede cristiana, e così via. Queste cause, si possono riassumere in una formula: crisi dell'uomo. Da oltre due secoli gli uomini non sanno più che cosa sono; non hanno più modelli che propongano loro d'essere uomini completi, con i piedi sulla terra e il capo levato verso il cielo. Non sapendo che cosa sono, non possono naturalmente diventare ciò che sono: errano perciò a casaccio, alla ricerca del loro essere, s'attaccano alla prima cosa che capita. Gli uni diventano dei semplici ventri, gli altri dei puri cervelli, e l'una o l'altra delle due tendenze che si dividono l'essere umano, e che prima erano riunite nella sintesi del modello scomparso, viene elevata a fine totale della vita. Il totalitarismo è proprio questo gonfiare una parte in un tutto, e la nostra epoca si è specializzata nella fabbricazione di pseudomodelli di uomo amputato, mutilato in pezzi, ciascuno dei quali,

con incredibile montatura, si fa passare per l'uomo integrale.

Fra i tipi mutilati che hanno cercato di imporsi, bisogna ricordare l'*homo oeconomicus*, comune al liberalismo economico e al marxismo, che riduce l'essere umano alla sua sola qualità di produttore; l'*homo civis* del fascismo, che lo restringe alla sua sola qualità di cittadino: l'*homo democraticus*, che lo riduce ad una lista elettorale; l'*homo sexualis*, che lo sottopone ai soli istinti del piacere e della morte.

È facile convincere l'uomo che una parte costituisce il tutto. È la china delle sue passioni e dei suoi istinti; è una caratteristica dell'uomo in preda alla passione di vedere in sé soltanto più quella, di dissolversi e identificarsi in quella. Per l'ubriacone, il suo essere e l'universo stanno in un bicchiere di liquore, per il morfinomane, in una siringa, il sensuale si riduce ad un fallo. Le propagande politiche moderne hanno colto a perfezione questa capacità mutilante della passione e si riconducono tutte ad uno schema comune: aizzare nell'uomo l'una o l'altra delle sue passioni, e innestarla, per mezzo della propaganda, sull'istinto gregario. L'uomo-moncone si moltiplica allora con una rapidità prodigiosa: esempio, la propaganda comunista, i cui maneggi si riducono ad una tattica costante: ridurre l'uomo ai suoi bisogni materiali, impedire che il problema economico sia risolto, fare in modo che l'uomo si senta sempre indifeso, e generalizzare questo largo desiderio con la pressione pubblicitaria. Lo confessa ingenuamente l'inno dell'« Internazionale »: « Noi non siamo nulla: diventiamo tutto! ». È lo slogan d'ogni totalitarismo, che incita le rane umane a diventare buoi planetari.

Esaminiamo ora un po' più da vicino questa nuova situazione dell'uomo contemporaneo.

Quando viene proposto alle élites e alle folle un tipo d'uomo completo, come quelli che conobbero epoche più fortunate della nostra, tutti tendono a imitarlo secondo i propri mezzi, e si sforzano di diventare uomini più o meno completi: ne risulta una forte coerenza nell'individuo e nella società. È quanto accadde nelle crociate: ciascuno cercava di imitare il tipo del cavaliere, e la società era impregnata dell'ideale cavalleresco. Naturalmente, il risultato non era perfetto, e non tutti i partecipanti alle crociate furono dei cavalieri; ma resta il fatto che il tipo del cavaliere magnetizzava il comportamento degli uomini; si incarnava nelle élites e, attraverso queste, si distribuiva su tutta la società.

Che accade invece quando non esiste più un tipo d'uomo completo? È chiaro che la coerenza umana e sociale è minacciata di distruzione. L'essere umano è una sostanza fragile, i cui limiti, biologici e spirituali, si coordinano soltanto a prezzo di duro sforzo. Dove scompaiono i modelli e le élites, c'è da aspettarsi la disorganizzazione interiore dell'essere umano. Svanita l'energia motrice dell'esempio ideale e vissuto, la stragrande maggioranza degli uomini si disgrega psichicamente. Se chiamiamo *spirito* l'insieme delle facoltà superiori che ci elevano al di là di noi stessi, e *vita* l'insieme delle facoltà inferiori che le fanno partecipare al mondo della natura, e le nutrono di realtà, accade che spirito e vita si disgiungano. Lo spirito si devitalizza e si fa cerebrale, la vita si despiritualizza, e diventa animale. Nasce il conflitto: la personalità umana si divide in elementi antagonisti che si scontrano, ed ecco la psicosi, la nevrosi,

la schizofrenia, le cui crisi si moltiplicano in modo inquietante nel mondo moderno, caratterizzato dalla formula di Valéry: « la moltiplicazione dei soli ». Ci cadono tutti gli sradicati dall'esistenza, coloro che sono privati del caldo contatto con il loro ambiente naturale di vita e le élites che lo animano. L'uomo, isolato in mezzo alle masse anonime di oggi, si spezza interiormente: il suo spirito, separato dalla vita che ci mette in relazione con il reale, funziona a vuoto, come un mulino che macini meccanicamente delle chimere. Restano vere le parole di Chesterton: « Folle non è l'uomo che ha perduto la ragione, ma quello che ha perduto tutto, tranne la ragione ».

L'uomo moderno tenterà bensì di rifare l'unità dello spirito e della vita, ma a livello più basso, ove sono precipitate le componenti del suo essere. Un cervello ipertrofizzato è capace di legarsi soltanto agli stimoli tenebrosi degli istinti; uno spirito freddo e calcolatore si aggrappa ai riflessi animali. La politica moderna ci offre innumerevoli esempi di questa confusione, nella straordinaria mescolanza di ideologia razionale e di passione irrazionale, che le serve per penetrare nel profondo dell'anima contemporanea, e farvi scattare le molle intime dell'azione: liberalismo e istinto egoista, egualitarismo e invidia, socialismo e istinto gregario, imperialismo e istinto di dominazione e di aggressività; pacifismo e paura, forma dell'istinto di difesa. Il marxismo rimescola nel suo sistema tutti questi istinti disordinati, è l'ideologia delle ideologie e la combinazione di tutte le passioni. È la politica che s'adatta come un guanto a ciò che l'uomo moderno sta per diventare, in mancanza di modelli e di élites. Ed è anche uno strumento critico di temibile

efficacia contro il mondo, una volta libero, nella misura in cui questo non sa prendere coscienza della crisi delle élites, e non vi rimedia che con mezzi artificiali di selezione.

Abbiamo detto che le civiltà del passato avevano elaborato un tipo d'uomo completo, verso il quale convergevano le tendenze delle élites. Nell'assegnare a queste, come fine, l'imitazione del modello, le civiltà del passato trovavano naturalmente i mezzi per raggiungerlo, ed avevano costruito tutto un sistema di virtù. Appartenere alle élites, significava allora mettere in pratica le virtù dello spirito e della vita che fanno l'uomo completo. Il fine morale che esse si proponevano suscitava dei mezzi morali, realizzati dall'uomo completo.

La civiltà moderna, che non sa più che cosa sia l'uomo, che non propone più agli uomini di far bene il loro mestiere di uomini, ed è priva di ogni finalità, è essenzialmente una civiltà di mezzi, una civiltà tecnica. Non è più il fine che fa sorgere i mezzi, ma questi ultimi costituiscono i fini perseguiti. Non sapendo più convergere verso un tipo, le élites di oggi non hanno altra risorsa che ricorrere a tecniche artificiali di elevazione sociale. Mettere in opera delle tecniche, significa oggi automaticamente appartenere all'élite, possedere i mezzi è diventato possedere i fini. L'avere ha sostituito l'essere.

Le tecniche di elevazione sociale si riducono a due gruppi: quelle materiali e quelle intellettuali. Per questo noi assistiamo oggi ad una ampiezza, ignota nelle civiltà precedenti, della ricchezza da una parte, e dell'istruzione dall'altra. Denaro e diploma hanno oggi una

importanza senza paragone con il passato. Finanza e scuola sono i due pilastri della civiltà contemporanea.

Non voglio contestare l'aspetto utilitario del denaro e del titolo di studio: bisogna pur ammettere però che la costituzione di élites fondate sulla sola ricchezza, o sulle sole qualità intellettuali, è un fenomeno assolutamente inedito nella storia. Senza dubbio, la ricchezza materiale ha sempre giocato un ruolo importante nelle società umane, ma, pur essendo oggetto di invidia, non è mai stata in compenso oggetto di ammirazione. L'uomo ha sempre ricercato il denaro, ma in passato questo non era considerato lo scopo della vita, ed è notevole che l'« auri sacra fames » sia stata denunciata con vigore da tutte le epoche in cui prevaleva un tipo umano coerente. Dalla civiltà greca a quella del secolo XVII, uno dei temi più costanti della morale, predicata o vissuta, è la riprovazione dell'avarizia. Ne fanno fede la commedia antica, come quella del « Grande Secolo »: l'avaro che accumula ricchezze è considerato ridicolo. Non che la ricchezza fosse disprezzata in sé, ma i nostri antenati distinguevano con rigore fra ornamento e sostanza. Per loro, la ricchezza poteva accompagnarsi soltanto ad uno sforzo creatore. Era inimmaginabile il diventar qualcuno nella società grazie alla sola ricchezza, mentre pareva affatto normale che un uomo si elevasse nella gerarchia sociale, e diventasse perciò ricco. Quest'uomo non entrava nell'élite perché ricco, ma si arricchiva in quanto membro dell'élite. Così, tutta l'economia antica e medievale fu una economia in cui ciascuno spendeva — e quindi acquistava — in proporzione alla sua condizione. « Usus pecuniae est in emissione ipsius »: il denaro è fatto per essere speso, è preordinato ad un fine diverso da se

stesso. Tipo dell'uomo economico è allora l'opulento o, più esattamente, il liberale, il generoso: suo simbolo, la pioggia d'oro che Giove fa cadere dal suo seno per fecondare Danae.

Si dirà che il « borghese », che vive soltanto per accumulare ricchezze, è oggi in via d'esaurimento e che i contemporanei sono piuttosto inclini a gettare il denaro da tutte le parti. La ricchezza sarebbe dunque sulla strada del ritorno alla concezione d'un tempo: nulla di più inesatto. Fra avaro e prodigo, la distanza è minima, la parentela assai stretta: lo dice il proverbio, e non sbaglia. La poca cura dei contemporanei nel risparmiare non impedisce che essi corrano dietro il denaro come i loro antenati cupidi, rapaci, tesaurizzatori. La livida rigidezza dell'usuraio ha semplicemente ceduto il posto alla corruzione del dissipatore. Dal duro al molle, il passaggio quasi non s'avverte. Il borghese che guarda una moneta per il suo piacere, e il suo erede che si mangia il domani per il piacere dell'oggi, hanno la stessa struttura mentale: la ricchezza si identifica con il loro essere, « spesso » nel primo caso, « labile » nell'altro. Entrambi sono del resto indifferenti al ruolo che il denaro potrebbe far loro occupare nella gerarchia sociale, se fosse l'ornamento della sostanza che invece non hanno: contano soltanto essi stessi, e ci si può domandare quale sia l'egoismo più virulento, quello dell'avaro o quello del prodigo.

Ciò non toglie che la ricchezza, accumulata o sperperata che sia, susciti oggi l'ammirazione delle folle e l'apparizione di élites il cui ricordo si perde però con la stessa facilità della fortuna che avevano acquisito. Nel mondo moderno, la fortuna è certamente ancora più

incostante che in passato, e alla sua origine sta spesso il caso più sfacciato. Lungi dal radicare il suo possessore nella vita e nella densità della materia, la fortuna fa di lui un essere superficiale come il fascino che suscita. Per questo, a dispetto di ogni leggenda, lo stato moderno non incontra alcuna resistenza da parte di ricchi che possiedono la sola ricchezza come arma da opporre al suo sistema di ridistribuzione. La classe dei « rentiers » è quasi completamente scomparsa dalla faccia della terra, uccisa dalle imposte e dalle svalutazioni. La stessa plutocrazia, il cui peso sullo stato è fin troppo reale, non può opporsi all'« invidia democratica » se non venendo a patti. Lungi dall'essere conservatrice, come la si accusa, essa si allea molto spesso ai movimenti sovversivi, come il tappo alla cresta dell'onda. In genere, la sua azione non ha effetto pratico se non a questo prezzo. Ora, se il livello più alto imita quello più basso, come potrà costituire un'élite?

Rimane l'élite intellettuale. Per una specie di reazione contro la scomparsa dei tipi e delle élites di un tempo, la società moderna si stima sempre di più capace di fabbricare le élites che le sono necessarie, e a questo scopo moltiplica quegli alveari che sono le scuole, d'ogni ordine e grado. Il fenomeno è ancora una volta inedito nella storia. Lotta contro l'analfabetismo, istruzione obbligatoria, moltiplicazione delle scuole medie e superiori, sono tutte cose recenti. Se ne attribuisce spesso la nascita alla democrazia, al « progresso dei lumi », alla filosofia e alla scienza, ad una serie di entità con la maiuscola, come Libertà, Uguaglianza, Diritto. In realtà, la causa è molto più semplice: ogni società ha bisogno delle élites, ed una società vivente le fa nascere sponta-

neamente. Ma quando una società si devitalizza, si disperde in atomi, ne rimane soltanto la sovrastruttura, lo stato; ed è questa una delle caratteristiche più cospicue del nostro tempo: l'esistenza d'uno Stato privo di una società vivente che lo sostenga, in cui le famiglie, i mestieri, le province, le comunità costruite sulla misura dell'uomo sono sostituite da assembramenti astratti, definiti da rassomiglianze esteriori, come partiti, sindacati, gruppi padronali e finanziari, e così via. Lo stato moderno è una forma senza contenuto, senza società né gerarchie vere, che fabbrica artificialmente le élites che gli sono necessarie, con i soli mezzi di cui dispone, cioè la diffusione delle conoscenze. L'intelletto supplisce alla vita scomparsa, l'istruzione libresca al contatto con la natura delle cose, la protesi razionale al membro amputato. Là dove gli sforzi di tutti non convergono più verso un certo tipo d'uomo, ideale dello spirito, del carattere e dei costumi, non resta che la scuola, stampo comune che s'affonda nella materia malleabile dei cervelli, con un ritmo continuo, scaglionato nel tempo, secondo un determinato programma. Al termine della lavorazione, i pezzi prodotti sono catalogati a seconda del grado di perfezione dello stampaggio. Quando mancano gli esempi, si ricorre alla scuola per far sorgere delle élites.

E il sistema si espande in modo straordinario. Non solo i nostri ragazzi vanno a scuola, ma noi ammettiamo tacitamente, senza la minima ribellione, che essi passino al laminatoio scolastico fino all'età di sedici o diciott'anni. Tolleriamo, poi, che i programmi e i metodi di insegnamento siano fissati minuziosamente dallo stato. Verrà il tempo in cui gli uomini, in certi paesi passeranno un terzo, se non la metà della vita sui banchi di scuola.

È mostruoso. Nota Jean Madiran che non c'è alcuna ragione valida per intruppare legalmente tutti quanti a scuola fino al termine dell'adolescenza. Questa pretesa diffusione dei lumi nasconde in realtà una intenzione oscurantista, che « presuppone arbitrariamente che tutto possa essere imparato su un banco e una sedia, di fronte ad un tavolo, con dei libri e dei quaderni davanti, ascoltando lezioni e discorsi, e che tutti gli spiriti siano fatti nello stesso modo, per imparare con questo metodo ». Lo spirito umano si forma altrettanto bene di fronte ad un campo, una cucina, una stalla, degli utensili; insomma di fronte a delle cose che resistono alla sua azione, e alle quali esso imprime, con un incessante moto dallo spirito al reale e dal reale allo spirito, una finalità propriamente umana. Si forma sulla terra da lavorare, nella casa da rigovernare, nell'officina, e tanto più in quanto questa formazione si trasmette non come da un sacco pieno di conoscenze ad uno vuoto, ma per mezzo dell'esempio che stimola la ricerca e l'invenzione, apre l'anima e il corpo al reale, eccita la creatività. Qui è la vera educazione, nella natura delle cose affrontata attraverso la mediazione dell'esempio. E non ci si venga a dire che un rimedio è l'introduzione nelle scuole delle « lezioni pratiche », le quali, perfino nei laboratori o nell'insegnamento superiore, sono spesso null'altro che la « teoria della pratica », e conducono soltanto all'intellettualizzazione del reale mediante l'applicazione di formule apprese in precedenza. La realtà concreta degli esseri e delle cose si perde nel maneggiare le idee e le misure astratte. Il « tutto risolto » divora il reale, che ne diventa semplicemente il punto di inserzione. Di qui, nelle élites intellettuali, quel rigido apriorismo, quell'imperialismo della ragione pura, quel di-

sprezzo del dato, che produce tanti danni quando passa dalla scuola alla vita. « Non conosco nulla di più spregevole che un fatto », affermava superbamente Royer-Collard, e si potrebbero citare migliaia di esempi di intellettuali che, armati di una logica impavida, stendono la realtà sul letto di Procuste delle idee che hanno attinto dai libri, o elaborate dentro di sé come una bella costruzione meccanica. Insensibili a tutto ciò che non è razionale, essi diventano aggressivi, duri e crudeli verso la realtà umana che si oppone alle loro intimazioni, tanto da giustificare lo sferzante giudizio di Bernanos: « Per me, l'intellettuale moderno è l'ultimo degli imbecilli, fino a che non mi ha fornito la prova del contrario ».

Una confessione, derivata dalla mia lunga esperienza universitaria: non riesco a provare che diffidenza di fronte agli intellettuali separati dalla vita, chiusi nei loro pensatoi, nei loro « thinking departments». Una cultura ancorata soltanto ai libri ed agli apparecchi di laboratorio non è cultura. L'intellettuale che non è riuscito a conservare un animo di contadino nel contatto diretto con gli esseri e con le cose, mi pare senza profondità, a dispetto della corazza di erudizione e di statistiche di cui si riveste: egli eseguisce materialmente un'opera intellettuale, mentre c'è una quantità di lavoratori manuali che compiono spiritualmente la loro fatica materiale. Si isola dietro uno schermo che gli nasconde la realtà, scende a duellare con concetti vuoti e, al limite, con delle parole. La prova: il gergo spaventoso della filosofia contemporanea, superato soltanto da quello degli economisti. La comunicazione fra uomo e uomo diventa allora impossibile e la cultura si bizantinizza con una rapidità folgorante.

Ma questi sono, tutto sommato, dei casi aberranti e,

per numerosi che siano, non fanno danni così profondi come la pseudocultura diffusa oggi in tutte le élites intellettuali dal criterio moderno dell'insegnamento. Il vero insegnamento non consiste nel fare ingurgitare conoscenze e ricette di comportamento, ma nel rivelare come si conosce e come si agisce. Il vero maestro insegna più per quello che è che per quello che dice: in altre parole, perché l'insegnamento sia fruttuoso, occorre l'esempio incarnato e vissuto di un tipo d'uomo. Ma come potremmo avere esempi di questo genere in un clima sociale che non li tollera più? E come potrà la cultura delle élites, insieme soggetti e oggetti dell'insegnamento, non degenerare in un semplice accumulo di nozioni? È « normale », se si può dir così, che l'*avere* sostituisca l'*essere* manchevole: è una legge universale del comportamento umano. Ci si dice che l'ipertrofizzarsi dei programmi scolastici, in tutti i gradi, è dovuto ad una necessità sociale: per vivere e per adattarsi ad una società sempre più complessa, sempre più tecnicizzata, occorrono numerose conoscenze. Ma è falso: il pullulare delle conoscenze non è necessario oggi più d'un tempo, per la semplice ragione che ogni molteplicità può essere ricondotta all'unità, ed è proprio questo che fa difetto. In un mondo in cui i veri modelli, le vere élites sono scomparse, ciascuno finisce per avere il suo punto di vista sul conoscere e l'agire; non c'è più ordine nelle discipline scientifiche e pratiche perché non c'è più ordine nell'uomo. Il progresso è diventato anarchico, e così pure l'insegnamento, per quanto lo segua a passi lenti. Al posto di una cultura universale, ci troviamo ad avere una cultura enciclopedica, che procede addizionando nozioni disparate e successive, invece di legare organicamente quelle che deriviamo dal

reale. Per lo più, questa pseudocultura si degrada in « digest » e in verbalismo, tanto che la si può definire, come umoristicamente è stato fatto: « La cultura era una volta ciò che restava dopo aver dimenticato tutto, oggi è ciò che manca dopo aver imparato tutto ».

Ancora una mia esperienza universitaria. I miei giovani, l'élite intellettuale di domani, non sono certo meno intelligenti di quelli delle altre università, ma ho occasione di constatare che essi sanno servirsi sempre meno dello strumento del cervello. Ignorano che l'intelligenza è fatta proprio per cogliere il generale nel particolare; misconoscono il legame vivente che unisce l'astratto al concreto; diventano terribilmente nominalisti. L'universale non ha senso per loro, ma, nello stesso tempo, sono incapaci di comprendere l'individuale, il mondo realmente esistente, gli esseri e le cose che si alzano di fronte al loro sguardo. Le abitudini acquisite in anni di studio hanno polverizzato la capacità di giudicare, che consiste nel restituire al reale le nozioni che l'intelligenza ne ha tratte. I loro ragionamenti si svolgono in una specie di « no man's land », di informe universo, nel quale i più intellettualizzati proiettano una coerenza fittizia che mutila la realtà. Vogliono creare un « altro » mondo, un uomo « nuovo », che possa rispondere ai concetti disincarnati che essi hanno in testa e dar loro un senso. Questi iperintellettuali si trasformano con incredibile rapidità in rivoluzionari, e la cosa più notevole è che credono ingenuamente di essere i padroni del gioco, mentre la loro cecità verso il reale ne fa degli esseri guidati, manovrati dai tecnici della sovversione totalitaria.

Questo stesso fenomeno, la scissione fra l'astratto e

il concreto, nelle élites intellettuali, ne spiega un altro, tipicamente moderno: la specializzazione, fenomeno di estrema gravità, soprattutto nelle professioni cosiddette liberali. Generalmente si crede che la specializzazione sia un avvicinamento al reale: è invece il contrario. Una realtà, qualunque essa sia, non è veramente conosciuta se non nelle sue origini e nei suoi risultati, al suo posto nei piani d'essere che la abbracciano: considerarla isolatamente, significa allontanarsene: quanto più la si conosce, tanto più la si ignora. È giustissimo quanto affermava con sarcasmo Bernard Shaw: « Lo specialista è uno che conosce un numero sempre maggiore di cose in un settore sempre più ristretto, cosicché, al limite, conosce tutto di nulla ». Il culto della specializzazione in tutti i campi ci pare tanto più nocivo all'intelligenza, in quanto sviluppa la tentazione di elevare la parte in tutto, aumenta l'istinto totalitario, la pretesa di conoscere fino in fondo la realtà, il desiderio di trasportare metodi che hanno dato buoni risultati in un campo ristretto, in tutti gli altri campi. Da osservazioni limitate, si passa con facilità a generalizzazioni affrettate: scientismo, evoluzionismo, materialismo, e tutte le fragili costruzioni dello spirito, che altre osservazioni effettuate in settori diversi dal reale contraddicono, nascono proprio da questa tendenza. Allora, dato che risulta impossibile raggiungere la realtà e coglierla, ci si accanisce a tesserle intorno una ragnatela di metodi e ricette, per tentare di impadronirsene. Scomparsa la spontaneità vitale, si elaborano tecniche per entrare in contatto con gli esseri e con le cose. I metodi per farsi degli amici, per concludere un « buon matrimonio », per riuscire negli affari, per conservare la salute, e via dicendo, che si pro-

pagano oggi come la gramigna, sono l'inquietante segno della scomparsa dei doni naturali. E forse c'è dell'altro. L'enorme successo di questi « stratagemmi » non si spiega secondo me che con uno spostamento patologico delle capacità di stupore e di ammirazione dell'uomo. Oggi, non è più la realtà che meraviglia, ma la scienza. Ci si persuade che tutto s'impara, allorché si adora noi stessi, nella nostra differenza specifica, la ragione, e ci si estasia di fronte a noi stessi. Alla base di tutte le propagande, di tutte le pubblicità, c'è l'autolatria. Confessiamolo: la credulità dei nostri padri era un nonnulla a paragone con la puerile divinizzazione di sé dell'uomo d'oggi.

Ora, da questa miopia dell'élite intellettuale nasce il suo avvilimento. Malgrado il feticismo di cui sono circondati, e che li porta al settimo cielo, gli intellettuali sembrano oggi in ribasso. Per esempio, non v'è dubbio che stelle del cinema e atleti battono di gran lunga romanzieri e scienziati nel favore della pubblica opinione: Victor Hugo sarebbe oggi assai meno conosciuto e ammirato di una vedette cinematografica, e Pasteur del vincitore del Giro di Francia. Il fatto è che, a dispetto di tutti i suoi sforzi, l'intellettuale non riesce a dar vita ad un tipo che possa essere incarnato. È vero che aspira a «non essere separato » dal popolo, ma il popolo, restato sano pur nei suoi errori, e nonostante i suoi nutrimenti fasulli, non lo comprende: le idee che si propongono al popolo devono essere cariche di carne e d'anima o, in mancanza di questo, almeno d'istinto brutale e di ideologia. È rimasto, il popolo, assai più naturale di quanto non si creda: ammira gli uomini che riescono a toccarlo nelle sue fibre sensibili; è vero che esse sono disaccordate, ma ciò nonostante sussistono. È estremamente significativo il fatto che nessun poeta contemporaneo incontri il favore del grande pubblico. I tipi del passato lo soggiogano ancora, quando gli sono ripresentati: vedi certi film in cui il santo, il genio, l'eroe, anche se deformati, raccolgono i loro bravi consensi. L'intellettuale moderno, disumanizzato dall'astrazione, non ha più alcun seguito.

Bisognerebbe a questo punto parlare della svalutazione della carriera del professore, dalla quale traggono origine tutte le élites intellettuali. Un professore universitario è forse ancora qualcuno nella piccola città di provincia, ma il suo prestigio tende a diminuire; stessa svalutazione nei professori delle classi secondarie e nei maestri. Questa bella caduta si ritrova anche nel trattamento che lo stato riserba loro. Mentre nel secolo XIX erano l'élite delle élites, si sono lasciati ora incatenare dai pretesi bisogni della società, della quale diventano sempre più i servitori, per non dire i servi. La repubblica dei professori, di cui parlava Thibaudet, appartiene a un passato morto e sepolto: invece di dirigere la società, come aspiravano a fare un tempo, ne sono diretti. Un buon numero di intellettuali seguono oggi la stessa china. Al posto di costituire una élite che polarizzi la considerazione del settore sociale cui appartengono, s'inseriscono nel comodo settore dei funzionari; si statalizzano come la stessa società di cui non sono più i centri di attrazione, unendosi, al contrario, alla universale meccanizzazione. Vengono spinti da una specie di aberrazione collettiva a ottenere a tutti i costi un diploma che permetta loro di guadagnarsi da vivere con la minima fatica possibile. Una volta ottenutolo, entrano in una carriera prestabilita, che li identifica alla loro funzione.

Le famiglie, dal canto loro, non si preoccupano più

della formazione del carattere dei figli: cercano per loro sicurezza e stabilità, anziché instillare la vitalità che permetterebbe ai giovani di mordere nel reale, di costruirsi da soli una strada nella vita; oppure, li abbandonano senza guida né sostegno, il che è esattamente lo stesso, perché, temendo oscuramente l'avvenire, i giovani cercano una difesa, una protezione contro i rischi e i colpi della sorte, in una società priva di modelli e di élites che li incarnino. A questi adolescenti devitalizzati, il titolo di studio appare come la sola via di salvezza, perché è la più facile, nonostante la pesantezza dei programmi di studio. Il titolo di studio non tiene conto — e come potrebbe? — dei fattori essenziali alla vita, carattere, volontà, onore, dovere, senso morale ed estetico. Il titolo di studio giudica soltanto dell'intelligenza formale, e rimane tutt'altra cosa dall'uomo nella sua interezza. L'idolatria della pergamena è segno indubitabile della perdita dell'inventività. Privata di quella fonte di rinnovamento che è l'esempio, la facoltà di ripresa si perde: i santi, i genî, gli eroi non hanno più emuli, ed i « grandi uomini » sono soltanto più delle rigonfie creazioni della pubblicità. Per quanto si agiti, la società moderna tende a ristagnare.

Concludendo: senza delle vere élites, una civiltà non può reggersi. Se non vuole essere sommersa dalla barbarie, deve recuperarle. Sotto i nostri occhi, se sappiamo aprirli, si stende la tragica antitesi delle nostre risorse: da una parte, mezzi immensi, una tecnica incomparabile, una conoscenza dei particolari spinta all'infinito; dall'altra, un'assenza quasi completa di finalità umana, uno straordinario silenzio sulla domanda fondamentale, « dove andiamo? », una massiccia caduta del senso della convergenza. La salvezza della nostra civiltà dipende dalla soluzione che sapremo dare al problema della riarticolazione dei mezzi ai fini. Che sia difficile, nessun dubbio. A prima vista, il venir meno dei modelli di vita la rende perfino impossibile. Ma se è vero che i grandi modelli, come i santi, i genî e gli eroi, hanno perduto il loro potere di attrazione, ci restano, alle due estremità della catena, due tipi che hanno invece conservato il loro valore di esempio: da una parte, il Verbo incarnato, dall'altra, il padre e la madre di famiglia. Nel cristianesimo e nel calore della famiglia si trovano ancora, inalterabili, esempi vissuti di vita totale. Alla persistenza del loro legame è sospeso tutto il nostro destino. La famiglia cristiana, ecco il solo luogo della terra in cui si mantengono vive le élites... se noi lo vogliamo. Ecco il punto: se lo vogliamo. Bisogna che padre e madre siano oggi tali che i figli possano ammirarli, accordargli la loro approvazione, imitarli, scoprire in essi dei modelli di uomini e di cristiani, degli esempi di finalità vissuta, naturale come soprannaturale. La subordinazione dei mezzi ai fini diventa un semplice gioco, quando i fini si incarnano lucidamente e volontariamente.

Così nasceranno le nuove élites, umili, solide, e vere: con il contagio dell'esempio, nel segreto del cuore che prega senza stancarsi, nell'intimo del focolare che irradia luce.

Tutti gli uomini desiderano la felicità: la vogliono, nel senso pieno e forte del termine volontà, questa fame profonda e spirituale del bene, inegualmente distribuita tra gli uomini, come e più di quanto non lo siano l'intelligenza e le altre facoltà dell'anima, la forza, la bellezza fisica, la durata della vita. « Beatos nos esse volumus ». La frase di Cicerone riassume la natura e l'avventura straordinaria d'uno strano essere, l'uomo, che di nulla si soddisfa se non di questo bene che egli chiama felicità, e che non ha pace prima di averlo trovato. L'esperienza millenaria dell'uomo ha sempre dimostrato che egli è in perpetua ricerca di questo fine, che solo potrà dar soddisfazione al suo bisogno più profondo.

Ora, è curioso constatare come il termine felicità sia oggi quasi completamente radiato dal vocabolario dei sapienti di questo mondo, e vada scomparendo a poco a poco anche dal linguaggio corrente. I filosofi lo pronunciano soltanto più con un senso di disprezzo o d'imbarazzo, tant'è vero che, contrariamente alla fiorente tradizione antica o medievale, in cui abbondano i trattati « perì eudaimonìas » e « de vita beata », gli studi consacrati oggi alla natura della felicità si possono con-

tare sulle dita di una mano. Gli uomini di Chiesa si richiamano ancora alla felicità del cielo, ma sono generalmente muti su quella terrena. Quando ne parlano, finiscono per deformarla con astrazioni, e penso in particolare alle elucubrazioni di certi preti sulla felicità coniugale, e alle speculazioni sulla città felice che ci arrivano da certi conventi. L'uomo comune, dal canto suo, ha sostituito alla felicità una monotona serie di surrogati, offertigli generosamente dalla civiltà contemporanea: si diverte, nel senso pascaliano del termine. Dal tempo della famosa formula, intrepidamente lanciata dal convenzionale Saint-Just, « La felicità è una idea nuova in Europa », sembra che l'umanità non faccia altro che oscillare da un ozioso pessimismo ad un futile ottimismo, senza mai collocarsi nella situazione stabile che comporta la felicità. La sua scelta va di volta in volta dall'apocalisse alla parusia, laicizzata del resto, senza potersi fissare né sull'una né sull'altra.

Uno dei sintomi più clamorosi, e insieme misconosciuti di questa incomprensione dell'uomo d'oggi nei confronti della felicità, è il significato inedito che egli attribuisce al piacere. Che l'animale ragionevole sia avido di piacere, è un postulato valido per tutte le epoche, ma è appannaggio della nostra il fare del piacere un surrogato esclusivo della felicità, grazie a tecniche di sostituzione che eliminano quest'ultima in maniera definitiva. Senza dubbio, gli uomini hanno sempre desiderato la trasformazione del piacere in felicità: è di tutte le epoche il loro sogno di eternizzare il piacere e di sottrarlo all'azione distruttrice del tempo: ma ciò nonostante, non dimenticavano che il piacere è di per sé discontinuo ed effimero, va e viene, nasce e muore, e che il solo mezzo

di legarlo alla continuità, alla durata, alla dimensione sovrattemporale della felicità, era di trasferire la sua fragile e fugace sostanza a livello dell'immaginario, al riparo dagli attacchi del tempo. Chi meglio di La Fontaine ha mescolato le ebbrezze del piacere e le delizie del sogno? Legando il piacere ai giochi della fantasia, i nostri padri lo spogliavano del suo carattere caduco, e tentavano, al di là del reale, soggetto agli attacchi del tempo, di fargli assumere il carattere stabile che attribuivano al suo modello, la felicità. Il loro solido realismo tuttavia non mancava di far sentire l'essenziale precarietà del piacere. Perfino nel secolo che fece del piacere una divinità, affermano i suoi più appassionati assertori: « Tutto, a lungo andare, ci stanca: soprattutto il piacere ». Sono parole di Montesquieu che aggiunge: « I piaceri si lasciano con la stessa soddisfazione con la quale si sono presi ». E Voltaire scrive nello « Zadig »: « Il sempre del piacere, non è piacere ». E Rousseau: « Abbiamo cercato il piacere, e la felicità se ne è andata lontano ». La loro intelligenza è ancora abbastanza libera per dire, con i due bei versi dell'« Athalie »:

> Di tutti i vani piaceri in cui s'immerge l'anima loro,
> che cosa resterà mai? Quello che resta d'un sogno.

In definitiva, è assurdo trasferire il piacere nel sogno: piacere e sogno sono ugualmente fragili, e l'uno non è meno eterno dell'altro. L'uomo moderno, al contrario, è tecnicamente riuscito a « far durare il piacere » nella stessa realtà, e a fargli imitare meccanicamente la felicità: l'uomo moderno ha colmato l'intervallo che separa i piaceri moltiplicandoli e imprimendo loro un accelerato ritmo di successione.

Che si tratti di viaggi, di mode, di letture, di spettacoli, di giochi, i suoi piaceri non sono tali per lui se non alla condizione di correre senza fermarsi mai, di sostituirsi gli uni agli altri a ritmo ininterrotto. La vittoria del piacere sul tempo che lo uccide è ottenuta con l'aiuto del tempo stesso, trasformando immediatamente il piacere in un altro piacere. Non è tanto questo che piace, quanto piuttosto la sua novità, e più ancora la sua velocità. Il piacere resta precario, ma la moltiplicazione della sua precarietà fa nascere artificialmente un surrogato di permanenza. Simbolo di questo tentativo di trasformazione del piacere in un prodotto di sostituzione della felicità è oggi il cinema. Non è per caso che il cinema occupa un posto di enorme e privilegiata importanza fra i divertimenti dei nostri contemporanei: esso infatti riesce a barattare il discontinuo con il continuo, l'eterogeneo con l'omogeneo, l'istantaneo con il durevole: non è esagerato affermare che l'uomo moderno tende ad essere cinema, vale a dire cambiamento, nella misura in cui è diventato capace di ricostruire tecnicamente un surrogato di felicità con del piacere. Ecco perché non riesce più a percepire la stabilità propria della felicità, che va scomparendo dal suo orizzonte. L'uomo non prova più il desiderio di essere felice; la moneta falsa ha cacciato quella buona; a forza di nutrirsi di artifici, la fame del naturale se ne va.

Per questo, non c'è da stupirsi che sulla parola felicità sia caduto una specie di pesante tabù. Gli innamorati la sussurrano con prudenza perché parlare di felicità sarebbe oggi evocare uno spettro esorcizzato a dovere, risvegliare un ricordo molesto e, chissà mai, perfino scatenare una catastrofe. Se uno viene ad affermare ingenuamente che va alla ricerca della sua felicità, passa per svanito o ingenuo, se non addirittura per un mostro o un imbecille, e la pubblica opinione lo esclude dalla comunità. All'estremo opposto della nostra furia di piacere, pesa ancora su di noi la dura eredità di una morale negativa, fatta di divieti, piena di inibizioni, irta di cose da non farsi: è la morale che il giansenismo ha lasciato in eredità all'Europa. Ci è divenuta completamente estranea quella pienezza positiva di essere che comporta la felicità e che un san Tommaso, tanto per fare un esempio, assegnava ancora all'uomo come suo fine. È stato Kant a diffondere un atteggiamento di ostilità nei confronti della felicità, relegandola tra i fini patologici e sospetti dell'uomo. La ricerca della felicità, per Kant, è addirittura immorale, e di questo bagaglio di inibizioni non si sono sbarazzate né la morale borghese né quella marxista. I due precetti « non rubare » della prima e « non possedere nulla in proprio » della seconda, sono, è chiaro, null'altro che precetti di diffidenza, che altro non fanno se non opporre al male delle negazioni. Abbiamo finito per non saper più che il male può essere vinto soltanto dal bene, e l'infelicità dalla felicità. Ignorando il valore positivo della vera morale, la società moderna permette tutto: avendo fondato la sua propria morale sulla negazione, vieta tutto. Mescola inestricabilmente il più spaventoso lassismo con le più pesanti costrizioni legali: una soffocante geometria giuridica e amministrativa coincide con il caos dei costumi.

L'umanità attuale disprezza la felicità, e lo dimostra, mettendo senza posa a ferro e a fuoco la terra. D'altra parte basta dare un'occhiata alla letteratura contempo-

ranea per notare tutta una lunga diatriba contro di essa. Già Flaubert confessava che la felicità « è una menzogna la cui ricerca è causa di tutte le disgrazie della vita ». Per trovare degli uomini felici, bisogna proprio andare a frugare nelle vecchie « biblioteche rosa ». A dispetto della cinematica dei piaceri con cui l'umanità contemporanea si stordisce, il tragico, l'angoscia, l'assurdo hanno invaso la letteratura che le fa da specchio, e la psicologia si dedica a esplorare i fallimenti.

Considerato individualmente, l'uomo d'oggi appare a se stesso in segreto come un essere mancato, congenitamente segnato da una specie d'incapacità a diventare quello che è: un uomo. Il nostro secolo è quello degli « scontenti ». Non è soltanto della propria sorte economica, politica o sociale che l'uomo d'oggi non si contenta, ma piuttosto di se stesso e del suo destino di uomo. Mentre rifiuta la felicità rifiuta al tempo stesso la propria natura di uomo: si rivolta contro se stesso, contro il suo contenuto, contro i suoi limiti. Per un paradosso che è tra i meno sconcertanti, il superuomo di Nietzsche si è moltiplicato nei mediocri: il secolo ventesimo è quello della deificazione dell'essere umano, spesso del più vile: Dio è morto e l'uomo, qualunque uomo, lo ha sostituito. Una incredibile demagogia, fondata sull'adulazione e su una tecnica pubblicitaria senza precedenti, ha progressivamente portato l'uomo a gonfiare nell'astratto e nel vuoto le sue limitate possibilità concrete. Non c'è pigmeo che oggi non si ritenga un gigante, soprattutto nel campo affettivo, intellettuale e spirituale, nel quale è impossibile il controllo diretto. Una immensa letteratura si è specializzata nell'ipertrofizzare l'uomo e nel battezzare le sue « esigenze », i suoi umori,

i suoi capricci, per non dire i suoi delitti: la stampa « del cuore », i « digests », la propaganda politica, perfino certe pubblicazioni religiose. Sotto questa enorme pressione sociale, l'uomo moderno aspira continuamente a superare la sua capacità di essere, ma fuggendo se stesso, diventando null'altro che fuga e movimento. Il suo complesso di superiorità è il prodotto sublimato del suo complesso d'inferiorità, la sua passione per il superarsi nasce dai suoi successivi aborti. Gli sembra intollerabile prendere su di sé la propria condizione umana, renderla stabile, e intravedere così la felicità. Per questo non riesce più a capire alcuno dei modelli umani che la tradizione gli ha lasciato in eredità. Le nozioni classiche di « kalòs k'agathòs » (« bello e buono ») dei Greci, di « honnête homme », di gentleman, che indicano ad un tempo l'uomo completo ed un certo genere di felicità, sono scomparse dal suo orizzonte e non animano più il suo comportamento. Non funzionano più neppure come maschere per la sua condotta. La vita moderna non impone più di « far bene il mestiere di uomo » e di essere felici, come volevano Montaigne o Aristotele: esige invece che uno se la cavi, e basta. Il manovrare e l'« arrangiarsi » hanno sostituito lo slancio naturale dell'uomo verso il compimento del suo essere e verso la felicità. L'impiego di mezzi così mediocri è proprio il segno della terribile crisi di finalità di cui soffre l'uomo, e le ignobili espressioni comuni che traducono questi mezzi mostrano a pennello che l'uomo moderno si trova perduto in una specie di giungla, e non sa più dove va a finire.

Niente da stupirsi che sia anche ossessionato dal desiderio di « piazzarsi ». Cercare, trovare e occupare un

« posto » è la sua preoccupazione dominante, è il sostituto della scomparsa finalità umana. L'uomo d'oggi ha l'impressione di trovarsi in un mondo di persone « non a posto » e tenta di sfuggire a questa insicurezza con tutti i mezzi, compreso il parassitismo. Ma ha perduto il solo mezzo che potrebbe dargli la stabilità: il suo stesso essere concreto. Non sa che un uomo che porti esattamente a compimento la sua capacità d'essere trova sempre il suo posto nell'universo; ignora che bisogna *essere*, prima di *essere piazzati*: non capisce più il senso della parabola evangelica: « Guardate i gigli del campo e gli uccelli del cielo ». Le piante e gli animali non si preoccupano del loro vestiario né del loro nutrimento, in quanto obbediscono primieramente alla loro intima natura: l'uomo moderno vi ha rinunciato. Privato della potenza naturale della crescita, erra senza scopo nel mondo, prigioniero del dolore, malgrado i piaceri di cui si riempie. È senza dubbio a questa disillusione calata nelle pieghe più profonde del subcosciente che il nostro tempo deve la doppia tendenza a ricercare « la felicità collettiva » e ad abbandonarsi al « moto della storia ». Le prospettive del « Welfare State » e dell'irresistibile corsa in avanti dell'umanità, considerata nel suo insieme, sono delle vie d'uscita o, più esattamente, delle distorsioni della finalità che travaglia ogni uomo venuto alla luce. Incapace di concepire e realizzare la sua propria felicità personale, ma al tempo stesso agitato dall'essenza della sua natura, l'uomo moderno ha trasferito sulla società di cui fa parte, sulle « riforme di struttura » o perfino sulle forze anonime che muovono la terra, il compito di dargli la felicità di cui è avido e il cui nome non osa neppur più pronunciare. È diventato così consueto, questo *transfert*, che la maggior parte non se ne accorge più, e ammette l'evoluzione come ineluttabile. E la cosa più straordinaria è che il contrario è impossibile: la sete di felicità è innata nella natura, e ne impregna a tal punto ogni attività che, non potendo svolgersi nel reale, si sfoga nel mito.

Da questa distorsione della finalità sono minacciate soprattutto le facoltà più alte dell'uomo. L'intelligenza umana, capace di « diventare tutto » e di dilatarsi ad abbracciare tutto ciò che esiste, si trova nella maggior parte dei casi magnetizzata da una parte della realtà, che ha staccato arbitrariamente dal tutto, e il cui carattere relativo ha elevato in assoluto. Così accade che di volta in volta la conoscenza empirica, la scienza positiva, i diversi sistemi filosofici, le varie specializzazioni e i mille mezzi di accostarsi alla realtà facciano sbandare verso frammenti del vero che hanno monopolizzato lo slancio dell'intelligenza diretta alla verità totale. Le verità si trasformano allora in menzogne, in illusioni esplosive che scoppiano sotto la pressione d'una forza che non possono contenere, devastando le altre verità, e devastandosi. Innumerevoli i guasti provocati dall'empirismo, dallo scientismo, dal razionalismo, dalle verità cristiane impazzite di cui parla Chesterton. Stessa cosa per la volontà: fatta per raggiungere la pienezza del bene, si fissa su di un bene parziale e derisorio, che gonfia smisuratamente nel suo stesso slancio, fino a trasformarlo in un idolo totalitario, evanescente, ingannevole. La vita umana è tutta segnata da queste aberrazioni. Significative le parole di Nietzsche: « Noi amiamo soltanto i nostri trasporti, non le cose verso le quali siamo trasportati »; in altre parole amiamo la nostra

soggettività, e non, in essa, l'apertura verso l'oggetto. Questi sviamenti significano che l'uomo orienta la sua finalità non verso la realtà che gli è propria, ma verso l'immagine indefinita che si fa di se stesso. È un rovesciamento completo di valori: Narciso si pone come fine dell'universo, e l'universo si vendica, inghiottendolo.

La nostra epoca ha in qualche modo eretto questa tendenza in legge. L'uomo moderno, indebolendosi in luogo di completarsi, si appella alla società o all'umanità, composta di esseri umani miseri e manchevoli come lui, per raggiungere il fine che egli ha mancato. Questo paradosso è reso manifesto dalla grande serie dei collettivismi, dei nazionalismi, degli internazionalismi e supernazionalismi contemporanei: il meccanismo è semplice. Gettato nella miseria dalla perdita del senso della felicità, l'uomo è incline a proiettare in forma astratta e generale l'immagine illimitata della felicità che gli manca. Ciò che non si vive, lo si pensa, e se ne disegna il luminoso e seducente fantasma nella camera oscura dell'immaginazione. Se la sete mi tortura, eccomi ad immaginare una sorgente: non riesco a cogliere più nient'altro che quest'immagine dell'acqua che mi ossessiona, e che esiste soltanto nel mio spirito, tanto che il mio essere intero coincide con questo fantasma che mi sono forgiato. In altre parole, non soltanto lascio il reale per cogliere una pura chimera, ma esco dal mio essere per identificarmi con questa creatura del mio pensiero. In altre parole ancora, dato che separare e astrarre sono sinonimi, tutto diventa per me astrazione. Io stesso non sono che un'astrazione, e così pure il reale. Infine, poiché è caratteristica dell'astrazione l'universalizzarsi, l'adattarsi a un gruppo o a una classe, tutto finisce per perdere individualità e concretezza. La felicità che manca si trasforma in uno schema, una figura, una pura rappresentazione, che si estende a tutti coloro che mancano della stessa cosa. Da individuale e vissuta, la felicità diventa collettiva e pensata.

Il passaggio dal *singolare* manchevole al *collettivo* compensatore è quanto mai frequente. Il disincarnare una tendenza profonda e il ruminarla a livello cerebrale, ne trasforma il dinamismo, personalmente vissuto, in una entità astratta che altri uomini utilizzano immediatamente come prodotto di sostituzione. Chi è stato ingannato da una donna, sogna la Donna: l'eletta, fino a poco prima diversa per lui da tutte le altre, si dissolve nello spettro universale dell'Eletta, che affascina altri uomini. Il romanticismo, malattia congenita dell'uomo, si è specializzato nella costruzione di queste ipostasi, in cui lo spirito supplisce alle « défaillances » della vita. Innumerevoli sono gli esempi di questa metamorfosi nel comportamento dell'uomo, mai a corto d'artifici per soddisfare le richieste della sua anemica natura. L'intellettuale senza genio invoca la Ragione, e il suo universale irraggiare; l'apostolo privo di magnetismo personale si rifugia nella chimera della redenzione di una classe, o dell'umanità; il filantropo sacrifica gli uomini in carne ed ossa alla specie umana. Ogni scontento di sé cade automaticamente nel culto di una nozione collettiva. Non c'è dubbio, a questo riguardo, che l'esaurimento della sessualità nell'uomo moderno è all'origine del mito freudiano della libido; la sua incapacità di comunicare vitalmente con gli altri, di quello del comunismo; e la debolezza dello stato, di cui esso è pretenzioso padrone, è la causa della statolatria. I fisiologi affermano che certe zone del cervello pos-

sono supplire ad altre distrutte da una malattia: lo stesso accade per l'anima, con la differenza che la natura umana, individualizzata in ciascuno, è sostituita da un sistema di pensiero immaginario.

Le stesse caratteristiche hanno le epoche storiche oscure. Gli Ebrei erranti nel deserto elaborano il mito di un popolo trionfante, installato in un paese dove scorra il latte ed il miele. L'immagine dell'ellenismo conforta i Greci vinti e decaduti. Le religioni della salvezza che pullulano a Roma all'inizio dell'èra cristiana assicurano una salvezza meccanica ai loro membri, e anche i primi cristiani sono ossessionati dall'instaurazione del Regno di Dio in terra. Giustiniano risuscita il miraggio della « romanitas » per tentare di differire il crollo dell'Impero. La radiosa prospettiva del Sacro Impero si libra sul disordine germanico, al quale fa da contrappeso. Nel culto dell'antichità e dell'umanesimo si rifugia un'élite al momento della rovina dell'ideale teocentrico medievale, e nel turbine delle guerre di religione. E oggi, l'idea dell'Europa, non è spesso per molti una forma di rifugio?

Ma era riservata alla nostra epoca la trasfigurazione di queste idee collettive in individualità gigantesche: le astrazioni sono per il nostro tempo più vive che gli uomini. Quanto più l'individuo s'intristisce e si svaluta, tanto più il gruppo in cui si è dissolto se ne arroga gli attributi. Popolo, razza, proletariato, ed in genere ogni insieme fornito d'un qualunque indice sociale, sono dotati di vita propria. Il « grosso animale » platonico è sotto i nostri occhi in una moltitudine di esemplari: è lui che beve e mangia, che lavora, che combatte e si difende, che si copre di gloria, che esercita tutte le funzioni dell'individuo, negategli dal più elementare buon senso. È lui che monopolizza tutta la felicità sottratta agli esseri umani in carne ed ossa, che ne detiene tutte le promesse, e l'individuo non ottiene nulla se non si confonde nella grande enfiagione. Che egli stenti, soffra, muoia, non ha la minima importanza: occorre anzi che l'individuo manchi di tutto, perché il « grosso animale » possa nascere, essere felice e distribuire graziosamente la felicità di cui è gonfio. Una felicità astratta e collettiva, a livello del pensiero immaginario, diffonde una immaginaria esaltazione che distoglie l'individuo dalla ricerca della propria felicità. Non c'è periodo storico nel quale sia stata portata ad un simile grado di perfezione questa transustanziazione della realtà in una apparenza più reale della stessa realtà.

La felicità collettiva singolarizzata, caratteristica esclusiva del « grosso animale » è un fantasma svuotato di senso dalle sue stesse contraddizioni interne. Una felicità collettiva, impersonale, separata dall'essere umano in carne ed ossa, non è che una parola priva di significato, il cui possesso si può avere solo a prezzo d'un delirio allucinante nel quale l'individuo si assimila alla collettività. Come mostra l'esperienza, il « grosso animale » detentore della felicità è il prodotto di tutti i « piccoli animali » individuali, che si gonfiano fino a scoppiare. Ad ogni sgonfiamento, l'avventura deve essere ricominciata con eccitanti appropriati: poi l'ardore si spegne, e la maggior parte degli uomini si rassegna e si disintegra nella collettività. Poiché ogni azione emana soltanto dall'individuo, al quale essi hanno abdicato, ne segue che possono essere soltanto più dei soggetti passivi: delle cose. Il perseguimento della felicità col-

lettiva si rivela così la più vasta truffa che il mondo abbia mai conosciuta, che dissimula il suo vero scopo: la risurrezione della schiavitù. Il cerchio si chiude: lo schiavo è per natura infelice fin nel profondo dell'anima, e la felicità alla quale aspira non ha altra via d'uscita se non una rappresentazione collettiva, che consolida il suo asservimento. È lo schiavo che costruisce da solo le sue catene. E si rende vero il vecchio adagio: la disgrazia degli uni fa la felicità degli altri. Ma questi altri sono pochi: sono quelli che dirigono, direttamente o indirettamente, il « grosso animale ». È giocoforza: un sistema schiavistico esige dei padroni e delle guardie, e divide la società in due gruppi, che hanno fra di loro soltanto una comunicazione verbale: i « condottieri » e quelli che li seguono, e, in una categoria a parte, i « beati possidentes » che hanno il privilegio di detenere, ad un grado qualunque, le leve del potere. Lo stato felice, isolato nella sua trascendenza, si libra sui « sottomessi », ai quali garantisce l'esistenza materiale, e somministra un cibo spirituale destinato a prevenire ogni rivolta. È così, più o meno, per tutti i popoli della terra: lo esige la ricerca della felicità collettiva.

È proprio questo venir meno del senso della felicità che ha scatenato la straordinaria mistificazione che si chiama il « moto della storia », caro a quasi tutti gli spiriti contemporanei: gli uomini sono oggi convinti che un'onda irresistibile li porti, volenti o nolenti, con o senza il loro aiuto, verso un « mondo nuovo », senza gerarchie né distinzioni, in cui regnerà una perfetta e definitiva democrazia economica e sociale. Anche coloro che maggiormente si oppongono a questo andazzo, vi contribuiscono di nascosto nella misura in cui pongono

la felicità in quel bene apparente che è la fortuna, ed hanno in comune con gli avversari la stessa insoddisfazione che travaglia il loro essere, e provoca appunto « il corso della storia ».

Ora, i fatti dànno ogni giorno una energica smentita a questa escatologia: nelle società nuove che sorgono dalla storia, come in quelle che si abbandonano al suo corso per esaurimento, le vecchie classi scompaiono solo per far posto ad altre, ansiose di utilizzare, con violento senso della disciplina e della gerarchia, il potere che hanno conquistato. Cadono antichi privilegi, ma il favoritismo ideologico si moltiplica, ed il 5 agosto assomiglia al 3 come un fratello gemello.[1] È molto difficile scoprire una sola traccia di democrazia effettiva negli stati che si fregiano di questo termine, il cui significato classico si è disperso in frammenti contrastanti: da una parte, una pretesa democrazia politica, dall'altra, una pretesa democrazia economica. Le trasformazioni economiche e sociali nascono nei cenacoli di pochi, e l'uomo della strada non è altro che materiale di manovra per i « wire-pullers ». Lungi dall'unificarsi, il mondo si va spezzando sotto il martello dei nazionalismi: il presente nega deliberatamente l'avvenire. Malgrado la sconfessione clamorosa della storia effettiva, l'intelligenza disincarnata ed anestetizzata dei nostri contemporanei continua a correr dietro alle sue chimere.

Evidenti le analogie fra « moto della storia » e « felicità collettiva ». Nel tempo, il primo rappresenta ciò che nello spazio è il mito collettivistico: un infallibile mezzo per assorbire l'individuo in una entità astratta ipostatiz-

[1] Il 5 agosto 1789 è l'abolizione dei privilegi; il 3 agosto 1802 la nomina di Napoleone a console a vita *(N.d.T.)*.

zata. La storia è il « grosso animale » in movimento, che costringe l'individuo a seguirlo, pena l'esser condannato a quella specie di morte anticipata che è la solitudine in un passato trascorso, senza contatto con l'umanità presente.

Sotto questo aspetto, il moto della storia è infinitamente più pericoloso delle elucubrazioni sulla « felicità collettiva ». Occorre già una buone dose di energia per sopportare la riprovazione che si provoca rifiutando di partecipare alla costruzione della « felicità collettiva »; ma bisogna averne il doppio per subire il rimprovero di « non appartenere al proprio tempo ». Nel primo caso, si è tacciati di « egoismo », nel secondo si è puramente e semplicemente espulsi dalla vita, si è dei « sorpassati », delle « nullità »; secondo il barbaro vocabolario degli esistenzialisti. Ora, se l'uomo tollera ancora di essere accusato di freddezza e d'insensibilità, non conosce accusa più offensiva che quella di non seguire la moda. La prima tocca la sua coscienza, la seconda la sua vanità. Un rimprovero che riguardi la moralità è molto meno grave d'una offesa al nostro amor proprio. E che? Non esisto più, non conto nulla: ma è terribile! Allora cambiamo il nostro comportamento mettendoci a rimorchio della storia. Il moto della storia tocca l'uomo in quello che ha di più caro: la vanità sociale del suo « io ». Il segreto del successo del moto della storia sta nella paura che fa nascere, di non essere aggiornati. Si capisce perciò perché i sacerdoti — di chiesa, di setta, o di partito — siano per natura tentati dal culto servile della storia: si trovano al punto d'incontro fra un « messaggio » eterno — vero o falso che sia — e il temporale continuamente mutevole, e acquistano una mentalità

strisciante, uno spirito di accomodamento e di conformismo, che facilita il loro compito: è più facile adattare l'eterno al temporale, che il contrario. Essi hanno bisogno di collocare le loro astrazioni nel senso del vento, per persuadersi che agiscono, e per provarsi che hanno ragione. È dimostrata l'efficacia della teoria come arma psicologica. Nelle lotte politiche che lacerano la società, le sue elaborazioni demoralizzano e snervano l'avversario. Come potrebbe costui farsi sentire dall'opinione pubblica, che è sempre l'opinione dell'oggi, quando gli si fa colpa di avere una visione arretrata del mondo? È condannato così alla difensiva e alla disfatta. D'altronde, la favola del moto della storia ubriaca l'immaginazione e dà a chi la usa la sicurezza di aver già avuto ragione del nemico prima ancora di combatterlo: si è più avanti di lui, e quindi si ha vinto. Tutti i partiti politici sono costretti a utilizzare quest'arma per non sembrare retrogradi, vale a dire battuti in partenza: per questo mobilitano la Città intera e la fanno scivolare meccanicamente nello sconosciuto.

Non c'è mito più nocivo che la convinzione di essere portati avanti da un movimento irresistibile: questa convinzione uccide l'intelligenza, perché essa ha bisogno d'una specie di pausa, ha bisogno di tirarsi indietro di un passo, prima di giudicare; le impedisce di distinguere il bene dal male, la realtà dall'apparenza; la abbandona, vinta o vittoriosa, ai Machiavelli che cercano di conquistare il potere. Così, sotto il pretesto di « liberarsi », l'intelligenza abdica alla sua capacità di giudizio e alla sua libertà. Persuasa che non si può far nulla per risalire il corso della storia, si abbandona, come un cadavere alla corrente, a tutti i sofismi, purché siano

strombazzati abbastanza dall'alto per soffocarla. Diventa incapace di discernere la salute dalla malattia, e di constatare che guarire non significa affatto ritornare all'età che si aveva all'inizio della malattia. Rifiuta la salute, e arriva perfino a chiamare beni i mali che la schiacciano, e felicità la sua disgrazia. È prigioniera dell'opportunismo, del conformismo: « Vox populi, vox Dei ». Trasformandosi in intelligenza collettiva, si nega come intelligenza.

È normale: l'uomo che non conosce il suo bene non cessa per questo di desiderarlo, d'un desiderio informe e senza volto, nervoso e indeterminato, che si confonde con il movimento del tempo, con lo svolgimento della storia. Sprovvisto di intelligenza e di finalità reali, l'appetito umano si riduce a un indifferenziato divenire, che rende uguali e mobili tutte le condizioni, nella misura stessa in cui è indeterminato e mobile.

Privo d'una direzione, esso è braccato in tutti i sensi; sgretola tutte le diversità individuali o specifiche; livella la molteplicità gerarchizzata degli esseri e delle cose, e ciascuno diventa allora il sosia di tutti. La fraternità si perde nella similitudine; razze e patrie svaniscono, classi e persone diventano nebbia, e la natura a sua volta è volatilizzata e costituisce con l'umanità unanime un tutto unico, una « noosfera », come scrive nel suo gergo Teilhard de Chardin; una « noosfera » che tende all'unità attraverso la miriade dei punti di coscienza fuggevoli e occasionali che sono gli uomini. L'universo si trasforma in « Colui che è Unico », ne diventa il corpo, in cui tutti gli uomini, confusi in una specie di democrazia mistica e panteistica, godono della beatitudine per virtù automatica della storia che li muove. Questo, il

sogno messianico sollevato dal desiderio degli adoratori della storia; ed è la misura della degradazione dell'intelligenza e del risentimento contro la felicità personale che imperversano nelle diverse ideologie contemporanee. L'uomo moderno, schiavo di un desiderio che si rivela incapace di illuminare, ritorna automaticamente all'ideale della felicità, caratteristico dell'alveare o del termitaio.

La continua tensione che caratterizza il desiderio dell'uomo, privato del senso della felicità, conduce allo stesso risultato: l'uomo s'identifica con la sua storia, e tutta la sua realtà umana diventa storica. Tutto il suo essere non è che un continuo sorpassarsi, come un fiume che avanza senza posa ignorando la sua sorgente e tutti i punti del suo corso. Né passato né presente hanno dunque significato umano: soltanto l'avvenire ne ha. Lo afferma Marx, con una formula da oracolo: « L'uomo è l'avvenire dell'uomo ». Il che significa che l'essenza dell'uomo non è un dato, ma una costruzione umana, e che non esiste una natura umana, ma una incessante trasformazione o, più esattamente, una creazione dell'uomo ad opera dell'uomo nel corso della storia individuale e collettiva. L'uomo che coincide con la sua storia si fa da solo; è il demiurgo di se stesso. Spodesta il Dio del Genesi e ne prende il posto. La sua sola fede è l'ateismo. Tutto ciò che separa l'uomo dal divenire, che è la sua essenza, deve essere distrutto: Dio, la proprietà privata, le differenze sociali, le strutture politiche, lo stato stesso sono soltanto delle alienazioni che allontanano l'uomo da sé; delle illusioni che egli coltiva per consolarsi di essere straniero al suo essere; delle realizzazioni fantastiche delle quali abusa per sfuggire al suo avvenire, e che consolidano tutti quelli che hanno interesse a far durare

la schiavitù dell'uomo. Ma questi miraggi sono condannati dal progresso della storia. Possono ancora mentire e ingannare l'uomo, ma le loro apparenze sono cacciate dal soffio dell'uomo creatore di se stesso, a dispetto degli sforzi dei « tiranni » e dei « reazionari ». La « rivoluzione » ne farà infallibilmente piazza pulita, perché c'è una necessità onnipotente che costringe l'uomo ad essere padrone del suo destino: come dice Sartre, buon erede di Marx, l'uomo « è condannato ad essere libero ». La natura umana non è determinata una volta per tutte, così da poter determinare l'essere umano. L'uomo è senza limiti. Per il fatto stesso che è uomo, è rivoluzionario, in rivolta contro tutto ciò che non è l'uomo, e si solleva invincibilmente contro ciò che non è la reale appropriazione dell'uomo ad opera dell'uomo, e per l'uomo. Il comunismo, che costituisce la radicale soppressione di quanto impedisce la riconciliazione dell'uomo con se stesso, è vero umanesimo: risolve l'enigma della storia umana, e sa di risolverlo. Investito degli attributi stessi di Dio, il comunismo pone termine, secondo Marx, alla « disputa fra l'individuo e la specie ». Non ci sarà più lotta fra gli uomini perché ciascuno di essi sarà tutta l'umanità. E il paradiso terrestre sarà riconquistato.

Ora, se ogni individuo grazie al comunismo non viene più ad essere alienato in nulla e compie un completo ritorno a se stesso, l'universo non esiste più a titolo di realtà oggettiva, e tutto diventa soggettivo. Ogni presenza si dissolve in rappresentazione, e ogni essere concreto in una entità mentale. L'essere umano in carne ed ossa è inghiottito da un'astrazione, l'uomo diventa l'idea

dell'uomo, e in essa si disincarna. Il comunismo si presenta così come una colossale macchina imbottigliatrice, che trasforma l'uomo nel suo concetto, la cui assoluta perfezione ha un solo inconveniente: quello di non esistere. Il mito comunista della storia divora « l'uomo nuovo » che ha messo al mondo, come Crono i suoi figli. Nato da un desiderio senza termine, può approdare soltanto al nulla; è fatto di un nichilismo che uccide l'uomo concreto per far vivere l'uomo astratto.

Orbene, le analogie fra la teoria marxista della storia e l'« auri sacra fames » che essa pretende di estirpare, sono evidenti. Per il « capitalista » esiste una specie di autofecondazione del denaro; per il marxista, c'è una autocreazione dell'uomo. Per il primo, il tempo ha un valore di arricchimento; per il secondo la storia è una potenza di produzione. Come il denaro impregnato di tempo produce continuamente maggior denaro, l'uomo assimilato alla storia fabbrica continuamente un tipo d'uomo « più umano ». I due atteggiamenti sono identici: l'uomo vale solo per la sua esistenza temporale, è continuamente insoddisfatto, e questo lo sospinge sulla via del progresso. Per il marxista, quanto più l'uomo si possiede, tanto più è. Per il capitalista, quanto più l'uomo ha denaro, tanto più è. Ciascuno dei due concepisce l'uomo come separato dall'*avere* che lo costituisce, come se avesse bisogno di recuperare qualche cosa che gli manchi, e ciascuno aspira a sopprimere questa alienazione, l'uno avendo sempre più denaro, l'altro possedendosi sempre maggiormente. In entrambi i casi, l'infelicità sta nel non possedere. I due sistemi si spiegano con la stessa carenza di una filosofia della felicità fondata sul compimento dell'essere. Così, entrambi sacri-

ficano la felicità individuale o al denaro o all'idea collettivistica.

L'ossessione della felicità collettiva e il magico prestigio della storia sono i segni d'un rovesciamento integrale di valori nello spirito dell'uomo contemporaneo. L'epoca moderna è stregata dalla rivoluzione a tal punto che non ne percepisce più la suggestione, come un morfinomane perduto negli incantesimi fantastici della droga. La maggior parte dei controrivoluzionari sono essi stessi dei rivoluzionari senza credere di esserlo, i quali mettono sossopra la realtà proprio pretendendo di raddrizzarla.

Lo spirito rivoluzionario si condensa interamente nella formula del vangelo secondo « l'apostolo » Jean-Jacques: l'uomo è infelice perché dipende da una società malfatta: il rifacimento di questa società gli darà la felicità cui aspira. Non è l'uomo in carne ed ossa che deve cercare e trovare la sua felicità, ma è la società — a condizione di cambiarne le basi — che deve dargliela, liberandolo dai mali che lo opprimono. Il Sociale è il Bene, il Bene è il Sociale; la Società è Dio, e Dio è la Società. Essa sola conosce il bene e il male, discrimina tra buoni e cattivi, pronuncia le benedizioni e le maledizioni. Il Sociale si trova investito di tutti i privilegi dell'Etica e della religione. Per lo spirito rivoluzionario, l'esistenza sociale rinnovata dalla rivoluzione è rivestita di carattere sacro: attentare alle sue conquiste sociali sarebbe non solo un delitto ma una profanazione. L'Arca dell'Alleanza che il messianismo e il razionalismo riconsacrano è intoccabile. La nuova Società è un Assoluto a cui l'uomo non può accostarsi senza morire: è insieme una Chiesa, una Provvidenza, un Redentore e un Salvatore. Il suo marchio s'imprime sugli atti stessi degli uomini: « Senza di me non potete fare nulla » o meglio « non siete proprietari di voi stessi ». Come ha sottolineato acutamente Michelet, la rivoluzione continua il cristianesimo e nello stesso tempo lo contraddice: ne è insieme l'erede e la nemica ». In parole più povere, ne è la caricatura.

Fino a oggi nessuna società, nemmeno la Città antica, aveva avanzato pretese così esorbitanti. Neppure il monarca più assoluto avrebbe osato proclamare che il suo regno era incarnazione del divino: il più duro dei regimi assolutisti, quello di Filippo II per esempio, si sottoponeva completamente a Dio: « omnis potestas a deis », o « a Deo ». L'esperienza dimostra del resto che non è mai esistita società umana sprovvista di religione, e che una società « laica », priva di ogni riferimento religioso, è inesistente come un cerchio quadrato.

Un individuo può senza dubbio essere irreligioso o ateo, anche se poi, per poco che si scavi nella sua psiche, si finisce per scoprire, nascosta in qualche piega, una minuscola divinità dalla quale dipende e alla quale sacrifica in segreto; idolo che cambierà volto nel corso della sua esistenza, che sarà forse sostituito da altri, ma ciò non toglie che quell'uomo venererà sempre « qualcosa » che lo supera, e verso la quale egli tende: magari la propria immagine. Lo stesso Sartre ha perfettamente descritto l'uomo come una « passione di essere Dio »; come una tensione — impotente secondo lui — verso la trascendenza.

Ma se l'uomo può, a parole o per disattenzione, rifiutare ogni divinità a dispetto del suo comportamento, ciò è del tutto impossibile per una società. Dal momento

in cui gli uomini entrano in relazione, hanno bisogno di credere in qualcosa, che tenga fermo il legame che hanno stretto fra loro. Il fatto di essere uniti lo devono principalmente a qualcosa di comune, la cui stabilità non può essere messa in dubbio, e che è analogo all'immutabilità divina. Dall'impegno reciproco giurato alla patria in cui la Provvidenza ci ha fatto nascere, tutte le forme sociali stabili si sono sempre collocate sotto il segno o nella luce della divinità. Tutti sanno che l'uomo è un essere mutevole, e che occorre una « forza » che lo sorpassi per mantenerlo in una società. « Ogni studio storico e positivo dei fatti sociali, condotto in uno spirito di miglioramento e di progresso », scrive Proudhon, « deve partire dal presupposto popolare dell'esistenza di Dio, salvo a dimostrarla in un secondo tempo ». Che cosa è l'onore se non la fede in un ordine che trascende e rende solida la fragilità umana? Nessuno può garantire da sé solo che domani sarà uguale a quello che è oggi. L'onore suppone che l'uomo sia sottoposto a una legge non scritta e « divina » la cui luce lo avvolge e lo sottrae al mutamento. La fede giurata presuppone una morale e una religione naturale, fondate sulla certezza che nessuno le tradirà: se questa base crolla, l'edificio sociale che vi si appoggia cade a sua volta. Dunque, nessuna società, senza riferimento a una qualche entità trascendente. Anche le convenzioni e i contratti durano soltanto se sono riferiti a una trascendenza implicita.

« Il governo soltanto non può governare », scrive Joseph de Maistre. Ed è una massima che risulterà tanto più valida quanto più la si mediterà. Il governo quindi ha bisogno, come d'un indispensabile servitore, della schiavitù che diminuisce il numero delle volontà che agiscono nell'ambito dello stato, o della forza divina che, grazie ad una specie di innesto spirituale, rompe la naturale asprezza di queste volontà e le mette in grado di agire insieme senza nuocersi. Ora, la caratteristica dello spirito moderno è di aver combinato insieme « schiavitù » e « forza divina », divinizzando la Società. Non c'è mezzo di governare oggi senza questo atto d'adorazione costantemente stimolato dalla propaganda. Soltanto la forza può porre dei limiti all'anarchia delle volontà individuali, ma, poiché la costrizione fisica è sempre precaria e il terrore fa un effetto incostante, si tratta di portare i cittadini di uno stato che rifiuta ogni trascendenza, a sottoscrivere la loro schiavitù, se non proprio ad amarla e a votarvisi. In questo modo non sembra più che l'oppressione venga dal di fuori, ma sorga dal di dentro, per una specie di « consenso naturale ». La schiavitù è rigorosamente mantenuta, ma si traveste in volontà di essere schiavi o, più esattamente (giacché anche la parola, come la cosa, dev'essere dissimulata) in mistica unione della volontà del cittadino a quella dello stato.

Le moderne tecniche di propaganda sono capaci di compiere questa fusione con procedimenti assai simili al riflesso condizionale, per esempio associando l'idea di sofferenza a quella di straniero, di superiore o di padrone e, in senso positivo, a quella di liberatore, di riformatore, di costruttore d'un « nuovo ordine ». Per far obbedire fino al fanatismo e al delirio i membri d'un gruppo, senza dar loro l'impressione che obbediscano loro malgrado, basta agitargli davanti il fantasma di un ordine sociale che li libererà dalle loro disgrazie. Questa rappresentazione penetra nel centro della loro coscienza

e quasi all'origine stessa dei loro atti: poiché è solo una rappresentazione e non esiste che nel loro spirito, essi ubbidiscono alla volontà altrui persuasi di seguire la propria. E le ubbidiscono con attenzione, dato che il sociale si riferisce continuamente al religioso; ma divenuta immanente e trasformata in immagine, diviene l'oggetto di una autentica idolatria. Conoscendo la propensione dell'uomo ad adorare se stesso e le proprie idee, lo si prende, nel vero senso della parola, in trappola: nulla rafforza più la schiavitù che una immaginaria liberazione e la prospettiva d'una chimerica società. È un mezzo infallibile, usato da tutti i nuovi regimi e, nella forma edulcorata dello stato-provvidenza, dai più antichi.

Non sfuggono a questa regola fatale i raggruppamenti umani laicizzati dalla rivoluzione: le energie religiose dei loro componenti non sono affatto neutralizzate, ma si riversano semplicemente sul gruppo, popolo, razza, classe sociale, comunità linguistica; invece di superare il fenomeno sociale, vi si cacciano dentro e lo gonfiano smisuratamente. In ogni società si rivela la trascendenza di Dio o quella di un idolo, e quest'ultimo non è mai altro che la società stessa ipostatizzata in « grosso animale ». La società esige un punto fermo di convergenza, vero o falso che sia, reale o illusorio. Il rovesciamento di valori operato dallo spirito rivoluzionario ha almeno il merito, in quest'epoca che va distruggendo, di mettere in rilievo questo fatto fondamentale: il collettivo, in tutte le sue forme, è solo il surrogato di Dio.

Ancora una volta, non potrebbe essere diversamente. Il rovesciamento rivoluzionario dei valori è fatale dal momento in cui l'uomo si ritrova infelice, incatenato ad

una finalità senza scopo, incapace di raggiungere la sua felicità personale. C'è il fatto che nessun essere umano confesserà mai di essere miserabile per suo proprio difetto: per farlo, bisognerebbe che misurasse l'entità della sproporzione che lo porta al di là del fine che gli è proprio, e che costituisce l'essenza stessa dell'infelicità. Un tentativo di questo genere è contraddittorio, ed è questo il senso profondo dell'antico concetto di Destino: l'uomo che spezza i suoi limiti si castiga con le sue stesse mani. Lungi però dall'accusare se stesso, accuserà sempre qualcosa che gli sta al di sopra, Dio o la società. Vorrà rifarli da cima a fondo, per porre un termine allo slancio indefinito che lo trasporta. Il tentativo però si conclude infallibilmente con un fiasco: come rifare ciò che sfugge per natura dalle mani? L'esito positivo andrà a perdersi in un avvenire sempre più promettente ma sempre più lontano. Per giustificare ai suoi propri occhi le sue iniziative, l'uomo è costretto a divinizzarsi e a socializzarsi sempre più, a trasformarsi in demiurgo della società, in un essere sempre più rivoluzionario, in un messia e in un tecnico del collettivo che non riesce mai a portare a termine la sua opera, e la cui insoddisfazione lo trascina in un perpetuo divenire, che genera una condizione sempre più miserabile perché non ha fine. Il rovesciamento dei valori implica il rovesciamento degli altri valori artificialmente ricostruiti; il processo non ha termine, la rivoluzione è rivoluzione contro se stessa. La si può interrompere soltanto con un colpo di forza dogmatico che blocchi arbitrariamente la corrente rivoluzionaria. Vedere Napoleone, Stalin, Hitler, Mussolini.

Ogni rivoluzione si cristallizza così in strutture ammi-

nistrative e burocratiche, senza eccezione: il suo scopo è quello di congelare il torrente messianico e razionalista che trasporta la società nel suo « progresso infinito ». Le facili riforme di struttura nell'ordine economico, politico e sociale, alle quali la maggior parte degli uomini dànno oggi tutta la loro fiducia indicano che la corrente rivoluzionaria non si è ancora esaurita: sono dei tentativi impotenti di canalizzazione. La rivoluzione dimostra di essere della stessa natura conservatrice dell'infelicità umana che l'ha generata. La storia conferma, in modo lampante, che essa si consolida nel dispotismo delle forme giuridiche, nella « legalità rivoluzionaria » e, in ultima analisi, nell'involucro verbale della retorica superficiale. Questa mitologia sclerotizzata soddisfa il cittadino « astratto » e « l'intellettuale », ma l'uomo in carne ed ossa rimane con tutta la sua fame, privo di felicità né più né meno di prima. Niente da stupirsi quindi che la nostra epoca sia caratterizzata da un malcontento universale.

Concludiamo. Noi abbiamo perso il senso della felicità. Si tratta di ricuperarlo, sotto pena di vedere l'umanità condannata al perpetuo mutamento, che è uno dei nomi della morte. In che modo? Facendo ritorno a una morale umana, a quella morale propria dell'animale ragionevole e volontario che è l'uomo, che siamo tutti noi; rifiutando la pseudomorale collettiva propalata dall'opinione dominante; lottando con tutte le forze contro la pretesa fatalità della storia; persuadendoci che il mezzo migliore per evitare la rivoluzione è ancora quello di farla, ma di farla in noi stessi, nella nostra individualità; ritrovando infine, grazie a un'azione su

noi stessi, quella pienezza di essere nella quale sentiamo che è riposto il segreto della felicità.

Soltanto grazie a una morale viva, e in essa, noi potremo essere felici.

La morale vivente ha la sua fonte nella vita: è molteplice, multiforme, diversa come la vita stessa. Tuttavia, se parte dalla diversità, va verso l'unità, dapprima in sé e poi intorno a sé. A somiglianza della vita, essa lega, articola, gerarchizza. Nulla di ciò che è reale nell'uomo, perfino l'istinto, perfino la passione, vi è escluso, ma vi trova posto nella convergenza di tutti gli elementi verso una unità centrale: educare bene l'uomo, come dice Montaigne. Lo stesso movimento si verifica nei gruppi sociali in cui l'individuo si trova immerso per nascita o vocazione: gli sforzi di ciascuno convergono verso l'unità. Ciascuno vi tende a modo suo, secondo il suo grado d'essere, più o meno bene; c'è anche chi recalcitra di fronte a questo lavoro di costruzione; c'è chi colloca l'unità dove non è. Ma gli errori e i rifiuti si pagano. Non solo vengono giudicati dalla loro coscienza e dai loro costumi, non solo sono accusati dai loro stessi frutti, secchi o marci, ma, in una società ben strutturata, pagano anche di persona i propri errori. I migliori hanno sempre da fare: ci sarà sempre da fare sulla strada d'una morale viva, per ogni generazione. Nulla è mai definitivo, compiuto e perfetto per l'uomo. Non c'è uomo perfetto, come non c'è società perfetta, altrimenti l'uomo sarebbe Dio, e la società paradiso. Lo sforzo va proseguito in ogni istante della vita, di padre in figlio, di generazione in generazione. La morale vivente è come la vita stessa: una lotta continuamente ripresa contro la divergenza e l'anarchia della morte. E

ciò è tanto più vero per la sfera economica: non posso certo tralasciare di dire come questa convergenza di tutte le nostre facoltà e di tutti gli uomini verso l'« educare bene gli uomini », in cui in definitiva consiste la felicità, è richiesta dal dinamismo economico della nostra epoca.

È il vertiginoso sviluppo dei beni materiali che ci spinge oggi a ritrovare la nostra finalità essenziale. La materia, più saggia dei nostri spiriti sconvolti, più innocente delle nostre anime distorte; più veritiera delle nostre invadenti scienze esatte, ci obbliga a un miglioramento sociale e individuale. L'atomo — simbolo della nostra dinamica economia — ci porta un male o un bene immensi, a seconda che noi gli rivolgiamo la nostra convergenza o divergenza, il nostro fine di uomini in carne ed ossa o la nostra mancanza di finalità camuffata in astrazioni ideologiche.

Ci troviamo dunque di fronte ad una opzione radicale, da cui dipende la vita o la morte dell'umanità. È giunto il momento di mobilitare l'essere umano nella sua integralità, corpo e anima, riserve sociali e personali, malauguratamente disperse da una spaventosa politica di divisione, per poter avere ragione del nostro destino. Anche i nostri interessi materiali ci costringono a essere uomini in pienezza, e a stringere nuovamente fra di noi solidi legami. L'economia non può più evitare di porsi al servizio della felicità degli uomini, se non vuole tramutarsi in un'arma distruttrice.

E allora, occorre: primo, una profonda riforma dell'economia, che va ripulita di tutti i retrogradi pregiudizi collettivistici che l'ingombrano; secondo, una riforma radicale dello stato, e la restaurazione d'un potere arbitrale indipendente nei confronti di tutti i gruppi.

Ma queste riforme esigono prima di tutto un rinnovamento delle nostre concezioni, dei nostri costumi.

C'è del pane sul tavolo: ma bisogna cominciare dall'inizio. Questa è la conclusione: a meno che la nostra imbecillità, la nostra cecità non facciano calare sulla scena del mondo, la tela che segnerà la fine della tragicommedia umana.

Non si può comprendere l'opera di Machiavelli e la sua portata, senza comprendere prima la concezione dell'uomo e del mondo che la governa.

Il pensiero di Machiavelli viene ridotto spesso al solo studio dei procedimenti, dei meccanismi, delle trappole, e anche delle forche, necessarie per conquistare e conservare il potere; il tutto, ben condito da una sapienza psicologica di volta in volta esaltata o condannata.

Ora, questo aspetto dell'opera di Machiavelli non è falso: è certo, cioè, che Machiavelli è il padre di tutte le ricette machiavelliche; ma è altrettanto vero che il machiavellismo non esaurisce tutto il pensiero di Machiavelli. Non c'è opera di genio che esaurisca il genio che l'ha creata. Platone è più grande del platonismo, perché porta in sé tutto un mondo del quale la sua opera è solo un frammento. Balzac è più grande della « Comédie humaine ». È caratteristica del genio di essere inesauribile: al contrario del chiacchierone, dice sempre la stessa cosa senza stancare mai. È quanto accade per Machiavelli. Nell'intimo dei meccanismi politici dei quali il Fiorentino smonta pazientemente gli ingranaggi, c'è una certa visione dell'essere umano inserito nel mondo,

che ne organizza le relazioni e ne coordina le giunture. I consigli che Machiavelli dà a chi aspira al potere acquistano il loro senso soltanto se riferiti all'intuizione filosofica e antropologica che strategicamente li orienta. Per darli, e per essere certo che fossero bene accolti, Machiavelli doveva sapere che cosa fosse l'uomo del suo tempo, e quale concezione questo si facesse di sé e del suo posto nell'universo. Non era tipo da predicare ai sordi.

Se non si enuclea questa concezione iniziale, dalla quale nasce tutto il pensiero di Machiavelli, come da una specie di fonte sotterranea, non resta della sua opera che un ammasso informe di comportamenti, direttrici, atteggiamenti ed artifici, senza legame e senza unità. In questo errore sono caduti la maggior parte degli esegeti di Machiavelli, e degli uomini d'azione che hanno voluto conformare la loro condotta alle massime dell'autore del « Principe »: si sono cioè costruiti un Machiavelli convenzionale, hanno fatto di lui una specie di *virtuoso* del machiavellismo, se lo sono rappresentato come un puro tecnico della politica. Ora, se Machiavelli è una volpe sempre sulle tracce della preda, è tuttavia una volpe che pensa, le cui astuzie e furberie dipendono dal tipo d'uomo che egli vede nella sua epoca, e del quale porta in se stesso l'immagine. È troppo intelligente per non sorpassare di mille miglia il machiavellismo volgare al quale troppo spesso è ridotto il suo pensiero: conosce l'uomo nuovo portato dal Rinascimento, e se ne è fatto, nell'intimo, un'idea esatta, ferma, lucida. La sua arte di governare non è lasciata agli arbitri del caso, all'improvvisazione, ma neppure alla sola conoscenza dei motivi psicologici dell'animo umano. Tutto questo lo

conosce a fondo, d'accordo, ma conosce soprattutto la natura umana, come la concepisce il Rinascimento.

Per cogliere la concezione dell'uomo che sta costantemente alla base delle implacabili analisi di Machiavelli, e che pure non risulta esplicitamente in nessun punto, bisogna contrapporla a quella medievale.

Il medioevo è dominato dalla concezione aristotelica dell'uomo, integrata nel cristianesimo dal genio di san Tommaso. Dell'uomo medievale, si può dire, all'ingrosso, che è tutto d'un pezzo, senza rotture e crepe fra le componenti del suo essere, come un contadino la cui semplicità ignora i conflitti psicologici propri del cittadino, sollecitato in direzioni diverse dalle seduzioni della civiltà urbana e portato così spesso a spingere all'estremo la sua visione cerebrale del mondo. Il suo atteggiamento di fronte al reale è sintetico, non analitico, ed egli riconosce se stesso come un tutto, proprio alla maniera degli esseri e delle cose della natura che osserva intorno a sé e alla cui vita si mescola. Un albero non è per lui delle radici più un tronco più delle fronde, perché le parti ricevono la vita da un principio unico. Un animale non è un'addizione d'organi e di membra giustapposte come gli ingranaggi d'una macchina, ma un essere vivente che trae la sua vita da un'entità misteriosa serpeggiante, senza distinzione, in tutte le sue parti: quella che i sapienti chiamano anima. L'universo appare all'uomo medievale come una vasta rete di corrispondenze che concordano fra di loro in maniera organica. La sua concezione dell'uomo e del mondo è essenzialmente vitalistica.

Nulla di strano quindi che l'uomo del medioevo, formato dal contatto con la natura, abbia adottato nel suo

comportamento, in modo conscio per i colti, inconscio per gli incolti, la dottrina aristotelica, che gli si adatta come un guanto. Per Aristotele infatti l'anima non è separata dal corpo, né lo spirito dalla carne: le due entità, incomplete, esistono l'una per l'altra. L'anima penetra il corpo fino all'ultima fibra, il corpo impregna l'anima fino nel profondo. È stato l'aristotelismo cristiano a orchestrare questa concezione *unitaria* dell'uomo, secondo cui lo spirituale è carnale, per riprendere la formula di Péguy, uomo del medioevo capitato per sbaglio nel secolo XIX. Senza dubbio, la grazia è distinta dalla natura, ma, lungi dall'abolirla, la porta a compimento, incarnandovisi.[1] Non è affatto una mano di pittura, o un compensato deposto sull'uomo, ma è invece intimamente mescolata alla sua vita, come il nutrimento al sangue, e costituisce il principio di tutte le sue azioni soprannaturali e l'origine delle sue virtù teologali. L'aristotelismo cristiano è governato dalla legge dell'incarnazione radicale della grazia e dell'anima nel corpo, con il quale fanno un *tutt'uno*.

Non ci sono dunque per l'uomo medievale l'anima da una parte e il corpo dall'altra, come un pilota in un vascello, ma un solo essere tutto d'un pezzo. Non c'è da una parte il soprannaturale e dall'altra il naturale, ma un essere umano completo: l'uomo battezzato, completamente naturale e completamente soprannaturale, nella misura in cui realizza in sé le esigenze della natura e della grazia. L'essere umano è dunque per il medioevo un individuo nel senso più forte della parola, vale a

[1] « Perficit », dice san Tommaso, e si potrebbe tradurre: porta al massimo grado di perfezione e di maturità, pur restando, come principio di questa trasformazione, superiore alla natura.

dire un essere *indiviso*. Soltanto la morte viene a rompere questa fondamentale unità; ma la morte, nella prospettiva cristiana, non è altro che la porta aperta verso la risurrezione, nella quale anima e corpo si ricongiungono, e si ricostituisce l'unità concreta dell'essere umano. Le scene della risurrezione che si vedono sui portali delle cattedrali romaniche o gotiche del medioevo non sono soltanto la traduzione in immagini del giudizio finale, ma anche il simbolo della ricostituzione dell'essere umano integrale, dotato d'un'anima, provvisto di carne ed ossa, destinato ad una gioia eterna, o ad una sofferenza eterna, a seconda del modo in cui ha vissuto. Il dogma della risurrezione dei corpi è strettamente legato alla concezione unitaria dell'uomo passata dall'aristotelismo al cristianesimo.

Il macrocosmo dell'universo non è altro che il gigantesco ingrandimento del microcosmo dell'uomo. Anch'esso è sottoposto alla regola d'oro dell'unità delle parti che lo compongono. Ogni fenomeno terrestre ha il suo corrispondente celeste, e viceversa; il dogma del corpo mistico della Chiesa, nel suo triplice aspetto militante, sofferente e trionfante, sottolinea ancora una volta la stretta solidarietà che esiste fra la concezione gerarchizzata e unitaria del *cosmos* aristotelico e la teologia cristiana.

L'uomo si trova dunque in accordo fondamentale con l'universo nel quale s'inserisce per destino di nascita. Senza dubbio, il peccato originale ha allentato questa relazione, ma non l'ha rotta completamente. L'uomo è stato escluso dal beneficio della grazia ma la natura in lui, per quanto ferita, non è stata corrotta al punto da non essere più natura. Cristo, del resto, è venuto per

restaurare l'unità della creazione e offrirla nuovamente, sublimata dal suo sacrificio redentore, al Padre, creatore di tutte le cose, visibili ed invisibili. Il cristiano che imita in questo modo Cristo è un uomo che, sollevato dalla grazia soprannaturale, offre alla paternità divina se stesso e l'universo intero di cui fa parte.

La prospettiva aristotelica e cristiana del medioevo è dunque decisamente *vitalistica, consonantistica* e *ottimistica.* La vita formicolante della natura viene da Dio e ritorna a Dio per mezzo di Cristo, « per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi, Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria ». Questa grandiosa visione teologica di un mondo la cui molteplicità è anche unità, non sarebbe stata possibile senza il lungo travaglio della sistemazione intrapresa da Aristotele che porta al suo perfetto compimento l'idea greca d'universo ordinato come un coro; il cosmo sospeso, per amore, a un Bene supremo che è Dio. Lo spirito medievale s'applicherà, dunque, come quello greco, ad ordinare la convergenza di tutti gli esseri, di tutti i beni verso il Bene, di tutti gli interessi materiali, intellettuali e spirituali verso l'armonia universale. La cristianità del medioevo è in questo modo l'erede diretta del *cosmos* greco e la sua trasposizione al piano superiore del soprannaturale.

Ora, questo universo è tanto più ordinato quanto più i suoi membri dipendono fino all'ultima radice da un Dio creatore. Ciascuno ha nell'universo un posto predestinato, ciascuno vi rappresenta ciò che vuole la volontà divina, senza poter aggiungere nulla alla sua figura, senza poter diventare diverso da quello che è, senza poter evadere dal suo proprio essere. Superarsi, andare al di là del potere che Dio ha assegnato a ciascuna delle sue

creature, costituisce il peccato per eccellenza: l'orgoglio, che precipita chi ne è in preda nel disordine, fuori della creazione divina, e lo fa cadere tra le mani del demonio. Anche qui, la concezione cristiana del peccato come rottura della legge divina si incontra con la concezione greca della sproporzione, dell'orgoglio, secondo la quale ogni uomo che esagera del potere di cui dispone e oltrepassa i suoi limiti, è immediatamente castigato della sua temerarietà con la distruzione della sua potenza.

Voler essere più di quel che si è, esclude l'uomo dall'ordine universale. Tutti gli abusi di potere sono immediatamente puniti: chiunque infranga i limiti della condizione umana per erigersi a superuomo, o Dio, si sottrae a questa armonia.

Questa concezione è stata demolita nel Rinascimento. Per difficile che sia definire in poche parole questo prodigioso movimento, il meno che si possa dire è che le influenze aristoteliche e cristiane, che con tanta forza si esercitarono nel medioevo, vi si attenuano, e finiscono in certi casi per sparire. La scuola di Padova resta sì fedele ad Aristotele, ma l'aristotelismo che essa divulga non ha più nulla a che vedere con quello greco e tomista. È così fortemente colorato di averroismo, che si stenta a riconoscerlo. Il posto di Aristotele viene preso da Platone, o piuttosto dalla sua trasposizione neoplatonica, e anche l'aristotelismo padovano non è che un neoplatonismo camuffato, proprio come l'averroismo del quale ha subìto l'influenza. Dal Rinascimento in poi, non c'è più un solo filosofo peripatetico di rilievo.

Così pure, la struttura solidamente contadina della fede cristiana si altera, e si lascia invadere da elementi che vi separano le robuste relazioni strette fra la Sopra-

natura e la natura. Mentre la natura, nel senso medievale del termine, è l'insieme degli esseri creati riuniti nella creazione e concretamente sottoposti al Creatore, la natura, nel senso nuovo del termine, diventa astratta e degenera in naturalismo, vale a dire in una dottrina che sottrae l'universo e la condotta umana agli imperativi della legge divina trascendente.

Privata del suo sostrato naturale, la fede cristiana si trasforma: perde il suo carattere carnale e s'immanentizza; è molto più pensata che vissuta, trasformandosi in un puro fideismo. Certo, l'uomo del Rinascimento resta un credente, ma la sua convinzione si mescola con tutte le sue elucubrazioni sull'universo, si rinchiude in se stessa, e spezza tutti i rapporti che il medioevo aveva solidamente stretto fra la filosofia, campo della prova, e la teologia, campo della rivelazione. Scriveva Poggio Bracciolini del suo amico Lorenzo Valla: « Egli condanna la fisica di Aristotele, distrugge la religione, professa idee eretiche, disprezza la Bibbia. E non ha forse professato che la religione cristiana non si fonda su delle prove, ma sulla fede, superiore a ogni prova? ». Come si vede, il Rinascimento rompe con Aristotele e con la teologia cristiana tradizionale.

Le due fratture sono parallele, e si ritrovano, in gradi diversi, in tutti gli spiriti dell'epoca: l'uomo del Rinascimento non considera il mondo come un cosmos creato e riscattato da Dio, ma si colloca fuori di questo mondo che affronta soltanto più nella sua dimensione puramente mondana.

Non lasciamoci ingannare dalle metafore che si adoperano spesso parlando di questo periodo storico, secondo le quali il Rinascimento avrebbe sostituito l'antropocentrismo al teocentrismo medievale. L'immagine del « centro » è piuttosto falsa. Migliore quella del cerchio: per l'uomo medievale, il ciclo del reale va da Dio come principio a Dio come fine, passando per gli esseri finiti, naturali e soprannaturali. Questo accordo circolare è ora spezzato: l'uomo si trova *all'esterno* del ciclo della realtà: non è più un *essere nel mondo*, ma un *essere fuori del mondo*, di fronte a un universo spogliato della profondità naturale esplorata dall'aristotelismo e della profondità soprannaturale comunicatagli dal cristianesimo. Il mondo del Rinascimento è « snaturalizzato e dissacrato ». Non v'è più nel mondo il principio vitale di cui parlava Aristotele; non più il fermento della grazia come diceva san Paolo: il mondo è ora un mondo nudo, disincantato. Non vi si cercheranno più le tracce dell'intelligenza divina che l'ha creato, né le vie dell'amore divino che l'ha riscattato. Può essere soltanto più un oggetto di conquista per l'uomo, che gli si colloca di fronte come il padrone dinanzi allo schiavo o l'artista di fronte alla materia da modellare.

Un simile mutamento di concezione avrà come conseguenza pratica immediata la sostituzione ai filosofi e ai teologi, cioè ai contemplativi del medioevo, degli uomini pratici: gli artisti, gli artigiani, i guerrieri, i conquistatori: in una parola, i tecnici. E siccome, per impadronirsi del mondo e imprimergli una forma è necessario conoscerne la resistenza e la malleabilità, così bisognerà scoprirne le linee di forza, proprio come se il mondo fosse una macchina da costruire; perché il mondo non è più un organismo come lo pensava Aristotele, ma un meccanismo, dal quale è esclusa ogni idea di causa, nel quale ci sono soltanto più dei fenomeni che si succedono

e i cui antecedenti e conseguenti si rivelano invariabili all'osservazione. Come sottolinea Emile Bréhier, la nuova concezione del mondo è una di quelle che si *realizzano*, non una di quelle che si pensano. L'uomo rinascimentale di cui Machiavelli analizza il comportamento è il primo uomo faustiano: « Im Anfang, war die Tat! ». Si può anche dire che è il primo marxista, se è vero che non si tratta più di conoscere il mondo, ma di cambiarlo, come dice il profeta del comunismo.

Con straordinaria acutezza, Machiavelli intuisce questo aspetto nuovo dell'uomo che nasce sotto i suoi occhi sulla scena della storia; per questo, egli volge risolutamente la schiena ai filosofi del Rinascimento rimasti prigionieri del vecchio schema dell'universo, come Nicola Cusano e Campanella, e adotta la nuova visione della natura, perché non vuole versare il vino nuovo, del quale vede la fermentazione, nei vecchi otri del passato. È la strada dei grandi capitani, dei grandi capi politici, dei grandi artisti.

Per Machiavelli, come per i suoi contemporanei consci dell'avvento dell'uomo nuovo, non c'è più un universo armonioso, articolato nelle sue parti da Dio creatore e salvatore, ma ci sono da una parte gli uomini, e dall'altra un mondo che gli uomini possono impunemente violare, purché siano abbastanza intelligenti e astuti. Per *libertà*, egli non intende più, contrariamente al medioevo, la possibilità di fare il bene o il male, ma — vedi i « Discorsi » — il potere di dominare un mondo divenuto plastico e malleabile, banale e profano, e tale che la ragione vi scopre soltanto più materia percettibile con i sensi. Al di fuori di questo mondo materiale, nul-

l'altro v'è che un lontano soprannaturale, fluttuante come un pallone senza ormeggi.

Non che Machiavelli sia un ateo nel senso moderno del termine: egli resta attaccato alla fede tradizionale, ma questa non ha più la possibilità di incarnarsi nel mondo nuovo che ha scoperto. Perciò, potrà scrivere altrettanto bene una esortazione alla penitenza o un discorso morale — è il titolo di una delle sue prose — quanto il regolamento per una società di piaceri — è un altro titolo. Machiavelli morirà in grembo alla Chiesa: scrive suo figlio Pietro a Francesco Nellio, avvocato fiorentino a Pisa, il 22 giugno 1524: « Si è lasciato confessare da frate Matteo, che gli ha tenuto compagnia fino alla morte ». Ed è tutto: Machiavelli muore fedele ad una istituzione, nulla più. Non è un miscredente, un negatore, un nemico del cristianesimo. Non imita neppure la fede, come pensa Abel Le Franc di Rabelais: semplicemente, vive in due mondi diversi, separati da diaframmi a chiusura stagna. La conoscenza umana del mondo non è per lui integrata dalla fede cristiana, e questa non si appoggia più in modo vitale sulla prima. Pratica, come gli averroisti del suo tempo, la dottrina della doppia verità: verità religiosa e verità profana, indipendenti l'una dall'altra. Il suo atteggiamento è fideistico: « credo quia absurdum », e non « credo ut intelligam ». Ragione ed esperienza non conducono più alle soglie del mistero soprannaturale, e questo non è più un prolungamento delle loro ricerche. Il vero mondo terrestre è quello dell'azione, il vero mondo celeste è quello della fede irrazionale, sentimentale, affettiva, contenuta nelle istituzioni e nei riti della Chiesa. Machiavelli li adotta entrambi, senza scoprire più il loro legame, come

accade alla maggior parte dei suoi contemporanei. I due mondi sono dissonanti e Machiavelli vi si adatta, come d'altronde Montaigne, Hobbes e tanti altri.

Soltanto che non basta più fare questa constatazione, come la maggior parte degli storici, o semplicemente dichiarare insostenibile e ipocrita questo atteggiamento ambivalente, come Abel Le Franc. Bisogna comprenderlo, e non lo si comprenderà se non s'immerge Machiavelli nell'atmosfera specificamente neoplatonica nella quale affondano tutti gli spiriti del Rinascimento sotto l'influenza di Proclo. Per i neoplatonici, come per Platone, ci sono due mondi che coesistono senza penetrarsi a vicenda: il mondo intelligibile e armonioso, e il mondo materiale, disordinato. Ma mentre Platone parlava da poeta del mondo sensibile come d'una degradazione del mondo delle idee o come di un'ombra, i neoplatonici lo considerano un ammasso di parti esteriori le une alle altre, e prive di ogni principio organizzativo. La materia è per loro completamente indeterminata: è il male, o almeno, come ritiene Proclo, l'assenza di ogni consonanza, accordo, armonia.

L'uomo è dunque collocato in un universo radicalmente segnato dal sigillo della dualità: quaggiù un mondo dissonante, lassù, un mondo armonioso. Con lo spirito appartiene al primo, con il corpo al secondo. Ci sono soltanto due atteggiamenti possibili, proprio quelli che adottano gli uomini del Rinascimento secondo le loro inclinazioni: o fuggire il più possibile il mondo di quaggiù e rifugiarsi in quello della speculazione cerebrale (ed è quanto fanno molti filosofi, come Marsilio Ficino, Nicola Cusano e Campanella), oppure ricusare il mondo di lassù, o perlomeno rinchiuderlo in una silenziosa solitudine, e adattarsi al mondo terreno con la ferma intenzione di farcisi un posto, in mezzo alle divergenze.

Ci sono poi molti spiriti che oscillano da un polo all'altro: Leonardo da Vinci va dall'esoterismo alla tecnica. Certi filosofi ricostruiscono astrattamente un mondo ideale, ma sono anche medici, astrologi e occultisti. Gli umanisti edificano una religione della bellezza, ma sono anche dei filosofi delle scienze esatte. Machiavelli, da parte sua, si butta con avidità sul mondo terrestre, pronto però a conservarsi un'uscita di sicurezza verso il mondo di sopra, con quell'estrema prudenza che lo caratterizza, e il senso del calcolo che costituisce il fondo del suo carattere.

Tutto il genio di Machiavelli sta nell'aver compreso il significato di questo passaggio da un mondo unificato ad uno disarticolato, e di averne tratto le conseguenze. Machiavelli coglie mirabilmente la causa di questa immensa trasformazione; il suo occhio esercitato lo afferra a prima vista: se il mondo è disarmonico, è perché *l'uomo stesso si è incrinato*, e le componenti della sua natura, magari ancora organizzate da un aristotelismo e un cristianesimo diffuso e passato nei costumi, si sono separate le une dalle altre. In realtà non è solo la fede che si isola nell'uomo del Rinascimento e che, sotto l'aspetto d'un fideismo disincarnato, si stacca dalla natura umana, a sua volta degradata in naturalismo, ma è l'uomo concreto, quello quotidiano, l'uomo della strada, per così dire, che divorzia da se stesso. L'uomo tutto d'un pezzo che il medioevo ha conosciuto, cede il posto a un uomo le cui estremità spirituali e vitali si sono separate. L'angelo che abita nell'uomo sotto l'aspetto dello spirito, contempla d'ora in poi *dal di fuori* la bestia che abita nell'uo-

mo sotto l'aspetto delle passioni e degli istinti: una triplice rottura scinde l'uomo dall'alto in basso. Non c'è più comunicazione organica fra il credente, l'essere ragionevole e l'animale. Fino a poco prima, quest'uomo era riuscito a superare le contraddizioni della sua natura, sublimandole in un'arte di vivere ispirata all'aristotelismo e al cristianesimo: ora, l'invasione neoplatonica ha eliminato questa possibilità.

Pico della Mirandola lo ha detto perfettamente nel suo famoso discorso sulla dignità dell'uomo. Dice il Creatore ad Adamo: « Ti ho messo in mezzo al mondo perché tu possa più facilmente guardarti intorno e vedere ciò che il mondo racchiude. Facendo di te un essere che non è né celeste né terrestre, ho voluto darti il potere di formarti da solo: tu puoi discendere fino al livello della bestia e puoi elevarti fino a diventare un essere divino ».

Tutte le filosofie dell'epoca rifiutano la concezione unitaria dell'uomo: la ragione umana è autonoma, e non ha nulla a che vedere con il corpo, materia vile. La ragione è divina, o partecipa del divino, e si può introdurre nei misteri delle realtà superiori alle quali la sua natura la apparenta. Ne viene che le passioni del corpo, non più regolate dallo spirito presente nella carne, hanno libero corso. È il famoso adagio di Pascal: « Chi fa l'angelo, fa la bestia ». Si trova con difficoltà un altro periodo della storia in cui la cultura dello spirito in tutti i suoi aspetti, normali o aberranti, abbia coinciso in tal modo con la peggior dissolutezza dei costumi. Un esempio ne è la corte pontificia.

Machiavelli non fa che appropriarsi di questa concezione dell'« homo duplex ». Scrive: « È felice, vale a

dire raggiunge la perfezione del suo essere, chi sa ben governarsi secondo la qualità e la condizione dei tempi ». Ma il suo tratto di genio sta nell'aver invertito i termini, e nell'aver capito che la polvere di esoterismo che tanti suoi contemporanei respiravano con delizia dai manoscritti dell'antichità decadente, non valeva un soldo. Anche per Machiavelli l'uomo è doppio: vi è la ragione, e vi è l'animale nell'uomo, ma è l'animale che è in lui che lo mette a contatto con il reale. La caratteristica della ragione non è quella di involarsi nel regno delle chimere, lasciando che passioni e istinti animaleschi se ne vadano per conto loro, ma al contrario è suo compito seguirli per fare in modo che raggiungano lo scopo, e conferir loro il massimo di potenza con le tecniche sapienti inventate ad hoc.

Siamo così al centro del pensiero di Machiavelli. È la fine dell'intelligenza aristotelica e cristiana che pone il fine ultimo della vita umana nel bene supremo, Dio: il bene supremo, Dio, invita la volontà a riavvicinarsi il più possibile, armonizzando di volta in volta il mondo materiale e quello spirituale. È la fine della ragione, nel senso antico e medievale, che svela all'uomo la sua natura di animale ragionevole e le sue funzioni gerarchicamente organizzate, e che illumina la volontà incaricata di realizzare l'architettura ordinata. La ragione si trova alla presenza di un animale che manifesta i suoi desideri, le sue aspirazioni, i suoi amori e i suoi odî, e che desidera soltanto soddisfarli. Ma come soddisfare pienamente un essere che non ha più dei fini propri e che è travagliato da un'aspirazione illimitata? Privo del suo bene soprannaturale, l'uomo non è altro che incolmabile appetito. L'animale s'imbatte nei suoi limiti: respinto, si

arresta; sfamato e dissetato, dopo aver soddisfatto gli altri desideri, si riposa. Eppure l'uomo, per quanto profonda sia la sua caduta, conserva i tratti della sua natura, e desidera ancora realizzarla e giungere al bene supremo.[2] Ma poiché questa strada gli è impedita, seguirà la sua animalità con una sola parola d'ordine: *sempre di più*. L'uomo di Machiavelli non ha altra mira che *la potenza*, e la definizione della potenza è *sempre di più*. Il potere è come un gas, scriveva Simone Weil, parafrasando Tucidide: si dilata all'infinito fino a che non incontra un ostacolo. Così tutto il problema di Machiavelli, *il solo problema* di Machiavelli, è questo: *in che modo l'uomo, che non è altro che potere, possa estendere questo potere senza perderlo*. La risposta: elaborando *una tecnica razionale* della potenza che le impedisca di dissiparsi.

Machiavelli vede l'uomo nella sua duplicità agire esattamente come un ingegnere. La ragione dell'ingegnere si trova di fronte a delle forze materiali, che si tratta anzitutto di conquistare e poi di utilizzare in modo che non sfuggano più. È anche il problema di Machiavelli. L'ingegnere è un machiavellico inconscio, Machiavelli è un ingegnere dell'animo umano senza il titolo ufficiale.

Per raggiungere lo scopo, egli spingerà fino all'estremo limite dell'investigazione l'analisi del potere, e incomincerà a liberarlo di tutte le sue impurità. Il potere, per prima cosa, non è nient'altro che potere allo stato puro, che ha come fine soltanto se stesso. Non si è potenti per godere del benessere, o delle donne, o dei piaceri, e così via, ma si è potenti soltanto per dispiegare la propria potenza. Nella storia, Machiavelli va a ricercare tutti gli esempi del potere e scruta a fondo Tito Livio. Roma antica, archetipo del potere, gli fornisce materiale inesauribile che gli permette di definire come il potere si conquisti, si conservi, si perda.

[2] Ancora una volta Pico della Mirandola ha visto bene. Nel suo « Discorso », Dio dice all'uomo: « Venendo al mondo, gli animali hanno ricevuto tutto ciò di cui hanno bisogno... Tu invece puoi diventare grande e svilupparti come vuoi ».

E come l'ingegnere che applica dall'esterno la sua intelligenza alle forze materiali, egli finisce per vedere nel potere il puro scheletro quantitativo, che ne dà l'esatta misura. Leggendo i consigli di Machiavelli, si è colpiti dall'importanza che egli dà al « più » e al « meno ». Si tratta di arrivare ad un dato punto stabilito dal calcolo: a volte bisogna ammazzare, ma non troppo, salvo eccezioni, e se « la grandezza del delitto ne copre l'infamia ». Tutti i modi d'agire dell'uomo devono essere soppesati, conteggiati, anatomizzati, come delle cose, perché l'uomo è una cosa, e anche il Principe è per se stesso una cosa calcolata dalla sua ragione tecnica, se vuole restare principe. Napoleone è un degno allievo di Machiavelli quando scrive: « Per me, non ci sono delle persone, ma soltanto delle cose, con il loro peso e le loro conseguenze » e aggiunge: « Io sono il più schiavo degli uomini, perché mio padrone è la necessità, e la necessità non ha cuore ». In altre parole, per l'uomo-ragione, l'uomo animale è soltanto *un meccanismo*.

Lo ha detto Machiavelli stesso nella famosa lettera da S. Casciano: « Metto a fuoco la mia lente da orologiaio, prendo con dita delicate i miei piccoli aghi, smonto e rimonto continuamente le piccole rotelle, esamino i minuscoli perni, scruto le reni nervose di tutte le molle dell'anima umana e la faccio funzionare sotto i miei

occhi, *come funziona in tutti gli uomini* ». Naturalmente, non nega la possibile presenza del caso e della sorte negli avvenimenti: ma si tratta, per il Principe che voglia rimanere tale, di prevenirli e di porvi riparo in anticipo, costruendo meccanismi che valgano ad ovviare il venir meno di quelli che avrebbero dovuto funzionare. Per la prima volta nella storia dell'umanità, la condotta dell'uomo è considerata come un sistema di riflessi meccanici che permettono quasi sempre previsioni infallibili.

Infine, la ragione dell'uomo, nell'applicarsi ad oggetti e situazioni puramente meccaniche, diventa anch'essa un meccanismo. Non c'è altra forma d'intelligenza per Machiavelli se non quella del calcolo. Cartesio diceva che la sua fisica era tutta geometria: prima di lui, Machiavelli avrebbe potuto affermare che la sua politica era tutta matematica, con i suoi segni fondamentali: *più, meno, uguale*. Del resto, per cogliere nell'uomo soltanto gli aspetti quantitativi, occorre evidentemente che la ragione che li coglie sia essa stessa completamente matematizzata e meccanizzata. Si può dire, senza cader nella caricatura, che Machiavelli vede nell'« homo duplex » il meccanismo della ragione che agisce su quello della passione e degli istinti, e la loro giustapposizione che agisce a sua volta sulla macchina del mondo.

Soltanto in questo modo è possibile conservare il potere conquistato. Nell'equazione della potenza ci sono tutti i rischi di perdere il potere, e insieme tutti gli stratagemmi che servono a conservarlo: i primi con il segno positivo, i secondi con il segno negativo. Resta da fare l'operazione, e il risultato sarà senza errore. Machiavelli lo ripete continuamente, e aggiunge, con la consueta ardente freddezza, che « bisogna dare al popolo soltanto dei risultati ».

Egli non è dunque, in nessun modo, il tecnocrate puro della politica che troppo spesso ci si compiace di immaginare. Le sue tecniche affondano in una concezione dell'uomo e del mondo dissonantistica e dualistica ben determinata. Basta leggerlo attentamente per convincersene. Quando si dice che l'interesse e la potenza non hanno bisogno di giustificazioni e di fondamenti, che vanno da sé, che sono dei fatti che il fiorentino semplicemente constata, si fa torto all'intelligenza dell'autore de « Il Principe ». Machiavelli ha davanti un tipo d'uomo del tutto nuovo, avido del solo potere su gli altri uomini e sulle cose, la cui struttura precede tutte le tecniche ch'egli preconizza; ha operato di fronte a questo tipo neoplatonico dell'uomo lo stesso rovesciamento che Marx effettuerà più tardi nella dialettica hegeliana, con la stessa intenzione: dominare gli altri uomini ed il mondo.

È chiaro che un pensiero rigorosamente matematico come quello di Machiavelli ignora le nozioni di bene e di male. In matematica, non c'è né bene né male, non c'è neppure vero o falso nel senso proprio del termine, ma soltanto esatto o inesatto. Per questo Machiavelli è il pensatore contemporaneo per eccellenza, in un mondo in mano alla tecnica: il suo pensiero non può non suscitare scandalo, ed è dal nome di Nicolò Machiavelli che gli inglesi hanno tratto l'appellativo che dànno al diavolo: « old Nick ».

È naturale che questa rigorosa meccanizzazione del-

l'uomo e del mondo sotto il governo d'una intelligenza puramente quantitativa appaia *satanica* al cristiano. Eppure, il satanico di Machiavelli non è in questo, ma piuttosto nella sua concezione dissonantistica dell'uomo e del mondo, che i suoi calcoli metodici si sforzano di ridurre e mascherare sotto rapporti di forza. Satana è in realtà l'essere disgregato per eccellenza, perché deriva il suo essere da Dio, e da Dio si è allontanato: non ha più unità interiore, è lacerato fin nel profondo. De Vigny gli ha fatto dire:

> Tanto grande è la distanza fra me e me,
> che non capisco più quel che dice l'innocenza.

Satana comprende soltanto più il peccato, separazione da sé e separazione da Dio, dal quale dipende tutto l'essere. Secondo i Padri della Chiesa, la definizione stessa del peccato originale è lo scegliere arbitrariamente una parte del proprio essere a danno delle altre, e sottrarla al dominio divino: « Con il primo peccato », scrive uno di essi, « Adamo si è separato da se stesso e dagli altri ». Adamo ha rotto i legami che lo uniscono come creatura a tutte le altre e al resto della creazione nell'amore per il Creatore.

È esattamente la posizione di Machiavelli, la cui concezione dell'uomo e del mondo è la più pessimistica possibile. « Si può dire che gli uomini in generale sono ingrati, incostanti, falsi, vili, interessati... e il Principe che si è basato sulle loro parole, senza prendere altre precauzioni, crolla... Lo dimostrano tutti coloro che hanno trattato della vita pubblica, e la storia ne offre esempi su esempi: chiunque organizzi una repubblica e

ne ordini le leggi deve per forza supporre che tutti gli uomini siano cattivi, e diano sfogo alla malvagità della loro anima ogni volta che possono farlo liberamente... Gli uomini non fanno mai nulla di bene se non per necessità ». Di passi come questo se ne trovano a centinaia nell'opera del Fiorentino.

L'immoralismo di Machiavelli, cristallino e glaciale, ha per conseguenza almeno di mettere in guardia l'uomo politico contro i fumi del moralismo. In realtà se c'è un campo in cui il fine giustifica, nella maggior parte dei casi, i mezzi, è proprio la politica. Il bene comune che l'uomo di stato è incaricato di conservare comporta sempre una forte dose di elementi « impuri » e la salvezza d'una nazione non è il risultato di una sterilizzazione di microbi. L'uomo di stato è spesso indotto, in funzione del bene superiore al quale veglia, ad essere crudele o perfido. Se fa mettere a morte gli autori di gravi disordini, non è più « immorale » del chirurgo che amputa un membro in cancrena. Se nasconde ai suoi avversari le sue vere intenzioni, non « mentisce » più di quanto faccia un medico che nasconde a un paziente riottoso i veri scopi della cura. Essendosi posti fuori del bene comune che li avrebbe fatti partecipare alla vita della « Città », questi oppositori sono soltanto più delle cose da trattare come tali. Inoltre, la prospettiva dell'uomo di stato deve tenere conto di numerosi fattori che sfuggono al suo libero arbitrio, e quindi alla sua volontà, morale o immorale: situazione geografica del paese, sviluppo o regresso demografico, ricchezze naturali, scambi commerciali con i popoli vicini, e così via. La sua azione perciò è analoga alle tecniche che hanno per oggetto realtà materiali, quando colpisce i rappresen-

tanti di queste forze impersonalmente sottomessi al suo governo, e non può applicar loro strettamente i princìpi che regolano le relazioni fra esseri coscienti e liberi.

Gli antimachiavellici che insorgono contro il machiavellismo dell'uomo politico, sono sempre dei farisei del machiavellismo, quando misconoscono l'enorme dose di realtà fisica che fa da zavorra all'arte di governare. Il loro moralismo deriva da una segreta o confessata adesione al culto del « grosso animale », che erige le nazioni e i popoli in individui giganteschi dotati di libertà e responsabilità. Non sono più dei singoli che essi sacrificano all'idolo della loro pseudo-morale, ma dei gruppi, delle classi, dei paesi, delle razze. Impregnando di « morale » i mezzi fisici che sono costretti ad impiegare, li giustificano a loro volta senza alcuna vergogna. Il machiavellismo che verbalmente ripudiano è sceso nelle loro midolla come una vecchia malattia vergognosa che li distrugge e della quale imbiancano i sepolcri. « Da conquistare con l'idealismo », diceva Lenin dei suoi interlocutori. Il mondo d'oggi è pieno di questi « moralisti » che, come termiti, rodono il tessuto vitale delle nazioni, e ammantano di gloria le rovine che provocano. Machiavelli, la grande belva solitaria, era un agnello in confronto a questi insetti che si ritengono atleti della moralità.

Machiavelli è anche l'antitesi esatta di Rousseau. Per lui, l'uomo è radicalmente cattivo, come se mai fosse stato creato né riscattato da Dio. Per il ginevrino, l'uomo è radicalmente buono, come se non avesse mai peccato, come se fosse Dio stesso.

La nostra epoca ha combinato le due concezioni. Sotto un rousseauismo di diritto, tradotto nelle grandi parole

di libertà, uguaglianza, fraternità, si nasconde in politica un machiavellismo di fatto che utilizza l'influenza ipnotica di queste parole in favore della volontà di potenza degli assetati del potere, individui, gruppi, nazioni. Rousseau dà a Machiavelli la buona coscienza e la buona fede di cui il Fiorentino si fa beffe, copre le sue imprese d'un involucro galvanoplastico di rispettabilità. Non è più in nome del potere che si pongono in atto divisioni, conflitti, e perfino crimini, ma in nome della Giustizia con la maiuscola. L'uomo di cui Rousseau ha fatto un idolo nasconde in sé un demonio, l'angelo di Rousseau si unisce con la bestia machiavellica. Ne viene fuori una eccellente mistura esplosiva. Da due secoli, tutte le rivoluzioni la utilizzano spudoratamente. Ne è simbolo la fissione nucleare, presentata nello stesso tempo come la chiave che aprirà il paradiso terrestre, e come lo strumento della catastrofe assoluta scatenata dalla volontà di potenza.

Noi non potremo sfuggire a questo disumano dilemma se non con un ritorno all'umano. La conversione è semplice ed insieme difficile. L'uomo non è né buono né cattivo, ma tutte e due le cose insieme. L'uomo di stato autentico deve avere il compito di stabilire con tutti i mezzi un clima sociale cosiffatto che anche le potenze del male concorrano allo sviluppo del bene. Una sana politica è quella che fa coincidere l'interesse, sempre personale, che sottrarrebbe l'uomo alla comunità se abbandonato a se stesso, con il dovere che, quando esercita il suo onnipotente dominio, assorbe l'uomo nella comunità. Questa tensione è senza fine: il lavoro politico è sempre da rifare, come la tela di Penelope.

Per superare Machiavelli e Rousseau, c'è una sola via: il ricorso a qualche potenza trascendente e intemporale, mitologica o meno, che sola può rivolgere il male verso il bene. Per questo gli antichi dicevano della politica che è una *scienza divina*. Senza la chiave di volta della religione, l'edificio sociale crolla.

Capitolo settimo

IL MITO DEL PROGRESSO (*)

(*) Testo di una conferenza tenuta ai « Martedì universitari » dell'Università di Laval.

La nozione di progresso è tipicamente moderna: per millenni, gli uomini l'hanno ignorata, tanto che le lingue antiche non possiedono neppure la parola per esprimerla.

La concezione dei nostri padri è l'opposto del progresso: è l'Età dell'Oro, collocata nel passato più remoto, epoca felice e gloriosa dalla quale le generazioni si sono sempre più allontanate:

> Aetas parentum prior avis tulit
> nos requiores, mox daturos
> progeniem vitiosorem.

Per misurare il cammino percorso, basta confrontare questi versi di Orazio con questi altri di Victor Hugo:

> Sull'orizzonte nuovo, come una fumata
> fugge l'antica storia, orribile, deforme:
> il Tempo è venuto...

Valéry ha espresso questo mutamento della storia in una formula comprensiva: « Il fatto nuovo tende ad assumere tutta l'importanza che avevano fin qui il fatto storico e la tradizione ».

I nostri avi sapevano che l'uomo è un essere limitato in ogni senso: se tenta di superarsi, il tentativo finisce nell'insuccesso, nella rovina, nella morte. La leggenda di Prometeo concorda con il racconto del Genesi: diventare uguale agli dèi è il peccato per eccellenza. Per il saggio greco, la massima « conosci te stesso » significa che l'uomo deve riconoscersi mortale di fronte agli dèi immortali. Per il cristiano, l'infinita distanza che separa l'uomo dal Padre celeste si può colmare soltanto se l'uomo ridiventa bambino. In preda al « progresso », il razionalismo moderno non ha visto in questo atteggiamento se non una « regressione verso uno stato infantile ».

I nostri antenati inoltre ritenevano che ogni cosa umana avesse il suo aspetto buono e il suo aspetto cattivo, secondo la più rudimentale esperienza. Erano così persuasi della legge dell'alternarsi di bene e di male nella vita dell'uomo, che una felicità permanente, continua, senza nubi, li spaventava come presagio di una grande catastrofe. Avendo il senso dell'assoluto e di ciò che non possiamo possedere, avevano anche il senso del relativo. È vero che la pace è dolce, ma essa rammollisce; la scienza è preziosa, ma rende inclini all'orgoglio; la ricchezza è allettante, ma non reca la felicità. In senso inverso, la guerra è atroce, però genera l'eroismo; l'ignoranza è ridicola, ma protegge entro il suo guscio la perla del buonsenso, come la scorza di un frutto ne preserva la polpa.

« Mi piacciono i contadini », diceva Montesquieu, « perché non sono abbastanza istruiti da essere imbecilli ». La povertà è dura ma tempra il carattere. Quello che si guadagna da una parte si perde dall'altra. « Ciò che arriva col suono allegro del flauto se ne va col tamburo da morto », diceva la mia vecchia nonna. Nulla nell'esistenza umana è perfetto o portato alla perfezione. Perfino i valori più alti ai quali l'uomo può giungere, il Vero, il Bello, il Bene, hanno anch'essi le loro ombre, non foss'altro perché sono le cose più precarie e più minacciate. Nessuno può mantenersi al loro livello senza sforzo, senza sofferenza. In ogni cosa, l'abisso sta accanto alla vetta.

L'esperienza austera della vita aveva insegnato ai nostri avi che tutto si paga. Ogni sviluppo positivo si accompagna con uno negativo, come nella vita stessa che nasce e cresce, declina e termina nella morte, per prolungarsi in un altro essere dotato dello stesso ritmo: tutto ciò che è umano è ciclico. Soltanto la grazia soprannaturale sfugge a questa legge del ciclo che regge la natura, se l'uomo le resta indefettibilmente fedele. Il solo progresso che i nostri padri abbiano mai ammesso è quello verticale, dal basso all'alto, verso ciò che si chiamava ingenuamente il cielo. L'unico progresso era per loro quello religioso, vivificato e verificato dall'esperienza e dalla pratica delle virtù teologali.

Nulla è maggiormente mortale per l'uomo in quanto tale che il perseguimento della totale perfezione. È un motivo greco per eccellenza questo orrore per la mancanza di misura. E non vi si oppone l'ordine formale espresso dal Vangelo: « Siate perfetti come il vostro Padre che è nei cieli ». L'ascesa prescritta dal Vangelo non implica la continuità tra l'umano e il divino propria dello gnosticismo, ma ne sottolinea piuttosto la disparità dei piani. Poiché è nel mondo pur senza farvi parte, il cristiano è un crocifisso, come il suo Maestro. Il mon-

do è un vicolo nel quale l'esistenza fa il girotondo, ma questo vicolo non ha soffitto: « rorate caeli desuper ». Accettare il limite è la condizione per attingere l'Illimitato.

Noi moderni abbiamo rinunciato a capire queste rudi e sane lezioni. Del progresso relativo con i suoi beni e i suoi mali, abbiamo fatto un progresso assoluto, con il suo bene illusorio e il suo male reale. Abbiamo fatto del progresso una specie di liquido iddio, la cui corrente irresistibile trascina l'umanità intera e il cui assordante fragore c'impedisce di cogliere le proteste dell'esperienza. Immaginiamo che l'attivo della nostra fortuna cresca all'infinito; anzi che non ci sia neppure un passivo, o per lo meno non sia degno di essere preso in considerazione. Chiamiamo crisi di coscienza quello che è invece manifesto regresso, e la formula copre tutte le nostre cadute. Guerre e rivoluzioni sono soltanto più tappe sulla strada d'un progresso orizzontale, in linea retta, che non comporta nessuna contropartita, nessun ritorno ciclico. Per molti cristiani, neppure la Croce si eleva più verso il cielo — « veritas de terra orta est » — ma è immanente al mondo, vi è interrata, ormai invisibile. Alcuni lo chiamano « fermento evangelico ». Non si paga più nulla. Avanti verso il migliore dei mondi! Questo il grido di tutti! Ciascuno poi s'ingegna a buttare sulle spalle del vicino e sulla collettività il peso del progresso. È chiaro che a questo punto il progresso non costa più nulla: muore un uomo? È un incidente, un destino comune. Muoiono cento uomini? È una catastrofe che rapidamente se ne va, portata via dalla caduta quotidiana di quelle effimere foglie che sono i giornali. Muoiono diecimila uomini? È soltanto una statistica che ha

l'onore di entrare nelle opere austere consacrate alla storia della civiltà. Che cosa importano le innumerevoli vittime del « progresso tecnico » e del « progresso sociale » in confronto ad una umanità finalmente unificata?

Questa la visione del progresso affermatasi da più di due secoli, nonostante la clamorosa smentita dei fatti. Confesso che un pensiero che abbia rinunciato all'esperienza e non si sforzi più di distinguere il progresso autentico da quello illusorio, mi lascia sbalordito, perché ricopre d'una vernice abbagliante quanto menzognera una quantità di fatti che vengono snaturati. Ci fa prendere lucciole per lanterne ed è simile a quell'amore di cui La Rochefoucauld ci dice che presta il suo nome a un'infinità di commerci, coi quali ha a dividere più o meno quanto il Doge con gli affari di Venezia.

Bisogna dunque esorcizzare le nostre menti da questa tenebrosa filosofia del progresso assoluto, che ci trasciniamo dietro dal secolo dei lumi, e che imbroglia tutte le nostre prospettive.

Il mito del progresso infinito riappare oggi sotto diverse forme nuove. Per gli uni, l'universo si evolve da bio-sfera in noo-sfera, e da questa in cristo-sfera, verso un punto Omega: un modo come un altro per reintegrare il Cristo dimenticato nella rassicurante atmosfera della finzione scientifica! Per altri, il movimento della storia porta l'umanità verso la fine di tutte le alienazioni. Le teorie dell'evoluzione e le vampate delle rivoluzioni associate stanno stregando un numero crescente di menti, con un successo da fare invidia al marchese di Condorcet sotto la ghigliottina.

Una teoria poi s'accanisce ad affermare che esiste un

progresso generale, che non è quello di un essere particolare, di qualcuno o di qualcosa, ma costituisce una specie di entità gigante e maiuscola, che continuamente e in ogni modo s'accresce: un progresso del quale gli uomini sarebbero soltanto le cellule passeggere, trascinate in una corsa in avanti nel tempo e nello spazio. È la Gnosi della nostra epoca, della quale i professionisti dell'intelligenza sono per lo più gli zimbelli.

Indubbiamente, si dà a volte a questo progresso una qualificazione apparentemente limitativa: si fa l'apologia del progresso delle scienze, delle arti, della società, della democrazia, dell'emancipazione dei popoli, della pace, e così via, ma, nel pensiero o meglio nell'immaginazione della maggior parte degli uomini, anche colti, si tratta soltanto di punti di vista su un progresso globale e unico che fa tutt'uno con la civiltà, l'umanità, l'universo. Non c'è dubbio che lo spirito dei nostri contemporanei è assillato continuamente dall'immagine d'un nuovo paradiso terrestre, verso il quale convergerebbero invincibilmente tutte le correnti della storia. Lo dimostra a sufficienza il prestigio persistente di dottrine mille volte ripetute dai fatti, come il socialismo o il comunismo. Sulla porta dell'Eden, l'Angelo con la spada fiammeggiante è ormai sostituito dalla scritta: « Chiuso per restauri ». L'umanità odierna vive di questa promessa sempre reiterata con lo stesso successo pubblicitario. Anche gli avversari del comunismo sono obbligati ad adottarla nella loro propaganda, tanto fa corpo con le aspirazioni delle masse: l'uomo moderno non si nutre più di passato, ma è teso verso l'avvenire. La sua visione del mondo è escatologica. Egli è persuaso che l'umanità sia trascinata, da un'età all'altra, attraverso

i risucchi e le crisi di sviluppo di cui egli non deve preoccuparsi, in una marcia collettiva, verso una società perfetta in cui la felicità sarà distribuita gratuitamente a domicilio come l'acqua e il gas. Tutte le aspirazioni dell'uomo moderno verso un « avvenire migliore », verso « un domani festoso », si concentrano nel mito del progresso.

Dal 1848, questo mito non ha perduto nulla del suo favore, e non è cambiato dai suoi cantori del secolo XIX: Lamartine, Hugo, Renan, e tanti altri. Sarebbe difficile scoprire un argomento nuovo che lo confermasse presso i suoi attuali portabandiera. Teilhard de Chardin assomiglia come un fratello a Edgard Quinet. Quando si legge, dalla penna di un eminente ecclesiastico attuale, che « il mondo si evolve verso un più ampio spirito ed una maggiore libertà », si ha l'impressione di trovarsi di fronte a un testo di Lamennais.

Non è difficile scoprire la ragione di questo paradossale immobilismo dogmatico: la nozione del progresso non si colloca più nella sfera razionale della prova, ma in quella irrazionale del fideismo allo stato puro. Risulta da un atto di fede puro e semplice e da una massiccia affermazione continuamente ripetuta. Nessuno infatti può fornire un'ombra di prova del progresso universale. Nessuno può dimostrare che il progresso va verso il meglio. La ragione è molto semplice: se siamo incorporati tutti in un progresso universale e totale, ci è rigorosamente impossibile trovare un solo punto di riferimento dal quale giudicare il progresso che si può constatare solo in rapporto a un punto fisso. È questo che non può esistere: anche le rive del fiume scorrono come il fiume stesso o meglio non ci sono nel nostro caso né rive né

fiume per il flusso universale che ci trascina. Soltanto con una finzione possiamo collocarcene al di fuori per affermare che esiste, per vederlo scorrere e per stabilirne le fasi. L'affermazione che esiste un progresso globale dell'umanità è fondata su una finzione arbitraria e su un miraggio dell'immaginazione: « chimera bombinans in vacuo ». La verità è che il progresso, nel senso assoluto e singolare del termine, è un mito che non resiste un solo istante all'esame; un mito che presuppone l'esistenza di uno spettatore che, sfuggendo al progresso stesso, lo affermi e lo neghi nel medesimo tempo. Tutte le correnti della storia, atee o battezzate, sono esseri di ragione estrapolati miticamente dal relativo all'assoluto.

Come si è imposto questo mito? Mi pare evidente che questa convinzione priva di oggetto derivi da una fede e da una speranza cristiane, ma degradate e laicizzate. Il mito del progresso non è altro che la trasposizione, a livello dei tempi, della beatitudine eterna promessa da Cristo agli eletti. È la versione terrestre della grande promessa del regno di Dio, il prodotto della decomposizione d'un cristianesimo che ha perduto la sua anima. « Gli istinti soprannaturali instillati nell'animo umano da parecchi secoli di cristianesimo », scrive Gustave Thibon, « sopravvivono all'estinzione della fede vivente... Materializzandosi, la sete dell'assoluto abbandona la sfera dell'eterno per collocarsi in un futuro che retrocede sempre, tanto che l'adoratore del progresso non è disilluso nella sua fede a dispetto dei fallimenti e dei misfatti del suo idolo... Imbevuto di promesse dell'assoluto, egli trascende le miserie del relativo, che sono per lui soltanto il retaggio d'una ineluttabile ascensione e le sofferenze di un glorioso parto ». Poiché non c'è più un padre nei cieli, e non ci sono più cieli, non restano che uomini sulla terra, incaricati di generare l'assoluto con una specie di grottesca immacolata concezione, e destinati a diventare dèi terrestri. Alla preghiera del « Pater »: venga il tuo regno, Vigny ha sostituito il motivo conduttore di tutti i comportamenti dell'uomo moderno:

È venuto il tuo regno, spirito puro, re del mondo.

Questa convinzione del tutto irrazionale che s'annida nel cuore del razionalismo è anche il punto d'arrivo di un altro fenomeno caratteristico della nostra epoca: la perdita del senso del concreto, dell'individuale, del carnale, cioè dell'uomo in carne ed ossa, il cui spirito ed il cui cuore sono sempre limitati, e la correlativa assunzione di entità sociali, collettive, astratte e disincarnate, che appaiono suscettibili di estensione indefinita, e che tendono tutte, nella loro universalità logica, a martellare sistematicamente l'uomo e il mondo. Se c'è un secolo nel quale l'essere umano in carne ed ossa non conta nulla, o è ridotto a puro e semplice pretesto per le divagazioni cerebrali più scatenate, e per le più fredde generalizzazioni matematiche, è proprio il nostro: un secolo che non cessa di offrirlo in sacrificio, in decine di milioni di esemplari, agli idoli della politica e dello schedario burocratico. I contemporanei sono diventati insensibili alla presenza carnale degli altri, e alla loro stessa. Possiamo citare innumerevoli esempi: la sostituzione del sesso alla carne, della famiglia come elemento demografico ai legami familiari, delle patrie ideologiche a quelle incarnate negli uomini e nei paesi, del moralismo ai costumi, della politica ideologica a quella dell'esperienza, dei discorsi

alle azioni, della quantità alla qualità, del numero all'élite, dell'economia pianificata a quella libera, della classe o massa all'individuo, del diploma alla vocazione, del grado alla capacità personale, del sapere alla saggezza, ecc... Ovunque si constata la svalutazione del concreto e, parallelamente, l'inflazione di astrazioni collettive in cui l'uomo in carne ed ossa si spersonalizza fino a diventare, al limite, niente più che apparenza. Dappertutto, il segno si sostituisce all'essere significato. Elaboriamo perfino, come dice Simone Weil, dei « segni dei segni », dei concetti dei concetti. Appena ieri austriaci, sudeti e tedeschi si raccoglievano nel concetto di razza germanica, che a sua volta sfociava nel concetto di Europa ariana. Dietro di loro, gli abitanti dei paesi occupati si accomunavano in un concetto di liberazione nazionale, che andava a diluirsi nel concetto di liberazione economica, nel quale cristianesimo e comunismo, fraternamente abbracciati, mettevano insieme i loro rispettivi paradisi. Oggi gli individui si fondono nelle loro nazioni, e queste nell'ONU. Gli esseri in carne ed ossa che popolano l'Africa del Nord e il Medio-Oriente sono inghiottiti in concetti nazionalistici, che scivolano essi stessi in quello dell'Islam, e poi in quello dei popoli di colore. Sulla scena della storia contemporanea, si evolvono delle finzioni collettive, simili alle ipostasi che pullulavano nelle religioni orientali alla fine dell'impero romano. Niente da stupirsi a questo punto che tutte queste astrazioni siano a loro volta inglobate in quell'immensa astrazione delle astrazioni che è il progresso universale, l'evoluzione cosmica, il movimento della storia. L'uomo contemporaneo, che sostituisce continuamente la rappresentazione generale e astratta degli esseri e delle cose alla

loro presenza carnale e concreta, considera il progresso come il motore di un mondo del quale gli uomini in carne ed ossa non sono che passeggeri inerti e senza vita. È impossibile non riconoscere, dietro queste collettività nelle quali l'uomo si disintegra, l'azione di una forza alla quale il mondo moderno si abbandona, e che ha battezzato progresso. Lo schema più generale di tutte le astrazioni collettive che ci divorano ha nome progresso. Il principio che riunisce, impasta e scioglie tutte le presenze concrete, si chiama progresso. Per merito suo tutto passa, niente si ferma, anzi niente gli resiste. La sua caratteristica essenziale è di essere irresistibile: trascina l'uomo sradicato nel suo flusso.

Ne deriva una conseguenza, d'una gravità estrema e troppo spesso inosservata. Nelle società del passato, non ancora afflitte dal mito del progresso, il potere, per assoluto che fosse, trovava tuttavia dei limiti, delle realtà considerate intoccabili, delle norme ritenute fisse, delle leggi divine e umane immanenti alla natura degli esseri e delle cose; barriere insuperabili, dal momento che il progresso non aveva mobilitato tutto quanto. Oggi è diverso: il mito del progresso ha eroso ogni forma di stabilità, e la conversione della realtà in idea favorisce tutte le manipolazioni, tutti i cambiamenti.

La teoria del progresso universale offre alla volontà di potenza questo inestimabile vantaggio: trasformare l'indeformabile nodo degli esseri in un fantasma malleabile, nel quale essa s'imprime senza sforzo, e del quale dirige facilmente il movimento. Per questo l'hanno adottata e propagata tutti i conquistatori del potere, e non c'è ideologia politica e sociale che non ne faccia uso, in dosi più o meno massicce. La monarchia in decadenza ne

ha fatto la prova nel secolo XVIII con Turgot; la decaduta aristocrazia ha tentato di ritemprarvisi con Madame de Staël, Chateaubriand e Tocqueville; le democrazie borghesi non hanno cessato di attingervi, per mezzo dei loro retori e dei loro sofisti; le democrazie socialiste vi giustificano il loro dispotismo. Le colonie, dal canto loro, vi prendono la legittimazione delle rivolte, i manovali proletari non si stancano di agitarne la bandiera. Perfino la Chiesa cattolica, attraverso certi suoi rappresentanti, vede l'unico mezzo per rinvigorire la fede nel progressismo, e in « Gesù Cristo travestito da meccanico nell'atto di condurre la locomotiva del Progresso attraverso la foresta vergine » (sono parole di Flaubert, e neppure troppo caricaturali).

Il mito del progresso non dominerebbe la politica e le società contemporanee se non trovasse nello spirito umano una tacita complicità. Non è esagerato affermare che l'idea del progresso si basa essenzialmente sull'adulazione, e che offre all'individuo, non solo le possibilità d'evadere al di fuori del proprio essere, ma anche tutte quelle capaci di trasformare la sua vanità in esibizionismo, in prestigio. Se io mi colloco nell'irresistibile corrente del progresso, posso diventare senza fatica diverso e migliore, rispetto a quello che sono; posso superare il posto che la mia nascita, la mia natura e i miei doni mi fanno occupare nell'universo, posso essere quello che non sono e che gli altri sono! Il progresso universale di cui mi inebrio mi incita a fuggire me stesso nell'illusione e nella posizione sociale. Mi sento capace, grazie al progresso universale, di lasciare indietro gli altri, i ritardatari, i retrogradi, senz'altro sforzo che mentale. Per poco che mi stabilisca sulla sua sommità, che prenda

l'ultimo treno, che mi pieghi al conformismo della novità, mi convinco facilmente della mia eccellenza. Il mito del progresso provoca così l'avvento d'una nuova aristocrazia di « parvenus » senza sostanza, dei quali vediamo il fantasma gesticolare su tutti i palcoscenici del teatro sociale. Ora, in questa corsa ai primi posti, il più vuoto, il più sciocco, il più esibizionista ha tutte le probabilità di arrivare; donde la legge, che possiamo verificare tutti i giorni: più una società è progressista, più le sue élites sono vuote e strombazzanti. Sono delle astrazioni senza contenuto, dei tipi senza personalità: nulla assomiglia di più ad una « vedette » che un'altra « vedette », ad un politico che un altro politico, ad un arrivista qualunque, di qualunque settore, che un altro arrivista, ad un pallone gonfiato che un altro pallone gonfiato. Si diversificano solo per colore e dimensione, per gonfiore quantitativo.

Aggiungiamo poi che la religione del progresso accelera il processo di sostituzione degli esseri e delle cose: le « vedettes » in ogni campo si succedono a ritmo frenetico; politici, letterati, istrioni che si mettono in mostra sul gran teatro del mondo, pseudogenî fabbricati dalla pubblicità, sono paragonabili ad automobili o lavatrici sempre più « up to-date », sempre più cariche di orpelli. Si moltiplicano le fratture fra il presente e l'esile filone del passato, del quale l'uomo conserva la memoria. Il decadente vive in una perpetua fuga, il suo comportamento ha la mobilità e la discontinuità del sogno. Non conserva nulla perché non assimila nulla, mentre si fa simile a tutto ciò che desidera, come il camaleonte prende il colore del terreno sul quale passa. Non vive la vita, ma è vissuto dalla vita. Jung ha severamente dia-

gnosticato in una formula: « La vita non vissuta genera la nevrosi ».

Gl'individui ed i popoli decadenti diventano uniformi con rapidità sconcertante, secondo la legge dettata per l'indomani dai grandi sarti della politica, dell'arte o della scienza. Standardizzazione che non esclude del resto l'incoerenza: tutti si buttano sul nuovo, ma la novità esclude la novità anteriore. Ieri l'altro, Stalin era un democratico sublime, uno dei santi dell'Età dell'Oro in gestazione; ieri, era il più crudele dei despoti; il suo successore, poi, avrebbe cambiato tutto: eccolo che sale al potere, un uomo moderato finalmente, avido di pace; ma ecco che questo fautore della coesistenza pacifica diventa d'un tratto il carnefice dell'Ungheria e poi, di mutamento in mutamento, propone di nuovo al mondo sbalordito, da onesto commesso viaggiatore alla ricerca di borghesia, una leale competizione fra socialismo e liberalismo; e così di seguito, con il succedersi di esaltazioni e denigrazioni, a seconda del momento.

Se è vero che la salute mentale di un'epoca si misura dal suo grado di coerenza, il meno che si possa dire della nostra è che è folle.

Fino a che l'uomo contemporaneo rimarrà schiavo di questo assurdo mito del progresso che ne impregna la mentalità, gli resterà oscura la natura del solo tipo di progresso di cui possiamo constatare l'esistenza, quello tecnico, con tutte le disastrose conseguenze di una simile cecità, che già si manifestano nel campo in cui è più forte l'incidenza della tecnica: l'economia, la cui presa sulla vita di oggi è quasi assoluta.

È infatti nella tecnica moderna e nel suo formidabile

sviluppo che l'uomo d'oggi scopre la prova irrefutabile del progresso. Nessuno oserebbe negarne la realtà. D'altra parte l'evidenza del progresso tecnico deriva dalla definizione stessa della tecnica come insieme di procedimenti che assicurano all'uomo il suo dominio su un oggetto, la sua padronanza sulle cose, la sua capacità di trasformare, nel senso più effettivo del termine, il mondo materiale esterno. Proprio per questo la tecnica, come dice Gabriel Marcel, è « suscettibile d'una messa a punto sempre più precisa, sempre più centrata » e manifesta senza discussione le sue possibilità di perfezionamento. Altrettanto indubitabile è però il fatto che il progresso tecnico sta trasformandosi in mito sotto i nostri occhi, e che questo mito, soltanto per un momento respinto da due guerre mondiali, gli si è appiccicato come un parassita, e se ne nutre, comunicandogli al tempo stesso il suo carattere inintelligibile. Le innumerevoli divagazioni, alle quali dà luogo l'incontro del progresso tecnico con la nostra civiltà, le previsioni paradisiache o apocalittiche che suscita, i sommovimenti economici, politici e sociali che provoca in una umanità incapace di distinguere la parte di magia che ne altera la natura: tutto questo è eloquente. Il progresso tecnico diventa a sua volta una gigantesca attrazione della quale l'uomo contemporaneo è la preda: l'astrazione di una umanità prometeica che si emancipa dalla natura, la piega ai suoi ordini e l'organizza a suo piacimento. Le ultime scoperte dell'automazione, dell'elettronica e dell'astronautica hanno contribuito notevolmente a rendere popolare l'immagine di una umanità liberata di tutte le sue antiche schiavitù, e finalmente padrona del suo destino. Il romanticismo di certi « intellettuali » che sognano segretamente di re-

gnare sul mondo come sulla carta alla quale confidano le loro speranze smisurate, ha fatto il resto. Non dimentichiamo il grande simbolo della collettività sovietica, intenta al completo a forgiare con entusiasmo un mondo nuovo, nel quale la materia è definitivamente asservita all'uomo, e del quale il marxismo distribuisce generosamente il modello al mondo; e non dimentichiamoci del ritmo dell'americanizzazione.

È evidente che ci troviamo di fronte a un fenomeno religioso: è nata una vera e propria mistica della tecnica. L'uomo d'oggi non prova più la minima venerazione di fronte alla natura, non scopre più in essa degli dèi, non la sente più come intermediaria fra lui e l'Assoluto. I suoi sentimenti di venerazione, di ammirazione e di terrore vanno alle invenzioni e alle acrobazie della tecnica. Penso perfino che essa abbia il suo clero e i suoi fedeli, e che sia costituita in una « Chiesa », con i suoi ministri che « sanno », e i suoi adepti profani che « non sanno » e quindi « si affidano » ai primi nel senso più letterale del termine. La prova? La maggior parte dei nostri contemporanei si sente soggetta alla tecnica fin nel profondo dell'essere, nel corpo e nell'anima. La tecnica appare loro come un principio assoluto che governa la totalità del reale, come una specie di divinità misteriosa che distribuisce, a seconda dell'umore, il bene e il male, e dalla quale ricevono le grazie se hanno fatto ricorso ad uno specialista nel maneggiarla. Il mondo antico si suddivideva in settore naturale e settore soprannaturale. Il mondo moderno è diviso in dominio artificiale e dominio « soprartificiale », di cui tengono le chiavi i tecnici.

I tecnici veri d'altra parte, non possono fare a meno di sorridere di questo feticismo. Per loro, la tecnica non

ha nulla di sacro, di gratuito, di divino. Conoscono la quantità di sforzi richiesti per mettere a punto un metodo, una macchina, un'organizzazione industriale, e si sentono ben sottomessi ai fini che perseguono. La loro massima costante è ancora l'adagio di Bacone: « Si può dominare la natura soltanto obbedendole ». D'altra parte sono proprio questa umiltà, questa pazienza, questa attenzione che rendono possibile il progresso tecnico e arricchiscono lo spirito. Nella misura in cui restano fedeli a queste virtù fondamentali, i tecnici veri sanno che non c'è alcun progresso senza contropartita; sanno che il loro dominio sul mondo non è mai totale, e che si trovano ad affrontare sempre un insieme di fattori interdipendenti, di cui è impossibile far avanzare l'uno senza compromettere l'altro. L'esperienza quotidiana delle difficoltà che devono vincere dimostra loro che questi fattori non si migliorano mai simultaneamente, e che in ogni tecnica esiste un punto di equilibrio come in un organismo vivente: al di là di questo punto il progresso si deteriora e si annulla. Se in ogni campo della tecnica ci sono delle possibilità di perfezionamento, esse non vanno mai al di là di un certo margine critico. Tipico il progresso « sensazionale » dell'automazione, in realtà anch'esso limitato. La piena automazione è un sogno: lo hanno dimostrato specialisti di grande valore come Coales, MacMillan e Jonas, dell'università di Cambridge: il costo degli ultimi operai da eliminare sarebbe assolutamente proibitivo. Un'altra applicazione della legge nel campo della produzione in serie: si credeva che quanto più la divisione del lavoro fosse avanzata, tanto più si sarebbero realizzate delle economie. Un professore dell'università di Harvard, Howans, ha fatto osservare che

la divisione del lavoro, come ogni altro procedimento, comporta un limite al di là del quale i vantaggi decrescono, perché la monotonia e la noia diminuiscono il rendimento.

Ciò che vale per la tecnica presa in se stessa, vale ancor più per la tecnica associata all'uomo: è più che mai vero che un chiodo scaccia l'altro. Il progresso tecnico si effettua, umanamente parlando, per sostituzione, per addizione, inevitabilmente accompagnata da una sottrazione. Se con il progresso tecnico io posso andare sempre più in fretta da un posto all'altro, mi è esclusa però la possibilità d'una meditazione interiore che accompagni il cammino. Se giornali e radio mi portano con le loro tecniche notizie sempre più rapide, mi dispensano d'altra parte, anzi m'impediscono di riflettere. Se il riscaldamento centrale mi protegge efficacemente dal freddo mi toglie d'altra parte il piacere di sognare di fronte al caminetto. Non c'è innovazione tecnica che non esautori un valore o ne degradi un altro.

Quanto all'incidenza sociale del progresso tecnico, inutile spendere troppe parole: l'enorme accumulo di progressi tecnici ha moltiplicato i divieti di origine legislativa e amministrativa. Le comodità tecniche che abbiamo a disposizione hanno diminuito come contropartita la nostra libertà. Se Rousseau ritornasse in terra a vedere la nostra civiltà tecnica, sarebbe più che mai convinto di aver avuto ragione: l'uomo è nato libero, e dappertutto è in catene! Mentre accresciamo i nostri poteri tecnici, sparisce la spontaneità dei nostri riflessi sociali: dove era possibile camminare naturalmente, occorrono oggi innumerevoli stampelle per avanzare d'un passo.

Il tecnico vero sa tutto questo. Ma l'uomo della strada, il filosofo, il teologo, l'intellettuale, e il tecnico stesso in quanto uomo della strada, non lo sanno. C'è una enorme distanza fra chi pratica le tecniche, e chi le utilizza. Il primo urta continuamente contro ostacoli nuovi, e sa per esperienza che i rimedi tecnici che egli vi apporta non possono accumularsi all'infinito senza una concentrazione di mezzi tale da non poterne più controllare la complessità. Chi invece dispone puramente e semplicemente dei risultati delle tecniche ignora questa misura. Il suo sguardo non è fissato sul sottile punto d'equilibrio nel quale sono concentrati i rischi di rottura, ma soltanto sui benefici e sulle comodità che può trarre dalle tecniche e che, naturalmente, vuole moltiplicare all'infinito. Chi pratica le tecniche deve fare i conti con le esigenze d'un oggetto al quale deve sottomettersi, sotto pena di distruggerlo, mentre il consumatore della tecnica incontra solo le esigenze illimitate della propria soggettività, e si perde nel suo desiderio di godere sempre di più dei benefici d'una tecnica che immagina inesauribile, semplicemente perché non ha mai avuto a che fare direttamente con essa, e non ha affrontato di persona i limiti del reale. Il suo giudizio e il suo agire non sono governati da una esperienza della tecnica e delle sue possibilità effettive, ma dal mondo nuovo che essa costruisce intorno a lui, e che egli coglie soltanto dal di fuori perché non ha partecipato alla sua creazione. Insisto molto sulla differenza fra chi pratica e chi utilizza le tecniche, poiché questa ci offre la spiegazione delle difficoltà e, aggiungerei volentieri se la parola non fosse troppo usata, della tragedia della nostra epoca. Il mondo delle tecniche sta sviluppandosi intorno a noi in modo tale, che

l'immensa maggioranza degli uomini è incapace di comprenderne il funzionamento, e vi si colloca con la pretesa smodata del parassita e del barbaro: ne possiamo già cogliere le disastrose conseguenze. Invano tenta di nasconderle la pseudo-filosofia del progresso infinito, rinnovata dal secolo XVIII e camuffata in moto della storia.

Prima di andare oltre, occorre esaminare da vicino i dati del problema.

Innanzi tutto, bisogna sottolineare che questa separazione fra chi pratica la tecnica, e chi la utilizza, è fenomeno recente, e forse inedito nella storia, almeno nella sua diffusione attuale. Un tempo, essi coincidevano più o meno esattamente. Nulla ci fa pensare che l'uomo del passato, l'uomo della strada, fosse appiccicato al mondo delle tecniche come l'ostrica alla roccia, o il vischio alla quercia: nessuna delle invenzioni fondamentali del medioevo, come il giogo a spalla, il timone a cerniera, la bussola, la stampa, l'energia idraulica e del vento, le cui ripercussioni sulla vita materiale dell'epoca furono grandi come l'avvento delle macchine sulla nostra, sembra aver fatto uscire l'uomo dai suoi limiti, ed aver suscitato in lui, individualmente o socialmente, pretese smisurate. Se non conosceva le tecniche come il loro creatore, l'uomo d'una volta le usava almeno come incorporate al proprio essere: facevano parte integrante, nel senso pieno della parola, della sua esistenza di uomo: le aveva assimilate, la sua natura umana le aveva per così dire digerite e ne aveva naturalizzato gli artifici, nello stesso modo in cui il corpo trasforma la materia inerte in sangue e in vita.

Capiva istintivamente, l'uomo antico, che le tecniche avevano un significato limitato, come il suo stesso essere e come la natura nelle quali s'erano acclimatate: e, proprio come il loro inventore, sentiva di non poterle utilizzare senza danno oltre un certo segno. Non se ne serviva come d'un trampolino per superarsi e per uscire dai limiti della sua condizione umana. Una lunga esperienza di violazioni dei limiti, colpite da castigo nel suo spirito e nella sua carne, gli aveva instillato l'orrore della soggettività abbandonata a se stessa, alle sue impazienze, alle sue sregolatezze. Lo dimostrano la poesia epica, la tragedia, la filosofia greca, come il pensiero ebraico e la concezione cristiana. Per il greco della grande epoca, per il pio ebreo, per il cristiano medievale, l'infinito, e più ancora l'indefinito, che del primo è l'oscena caricatura, sono vietati all'uomo in quanto tale. Il castigo s'abbatte sull'essere umano in preda all'orgoglio, e nessuno può vedere Dio senza morirne. Il soprannaturale è un dono gratuito che passa attraverso la mediazione di Cristo, Dio fatto uomo e adattato, per così dire, all'altezza dell'uomo. In un clima spirituale del genere, il progresso tecnico non poteva essere che moderato, prudente, lento, quasi flemmatico; ma era un progresso umano, assunto su di sé dall'uomo, da lui vissuto e vivificato come se fosse creazione di ciascuno.

L'improvvisa proliferazione dei progressi tecnici negli ultimi due secoli ha spezzato questa armonia fra pratica della tecnica e utilizzazione dei suoi risultati, ed è qui che esplode l'essenziale e costitutiva relatività del progresso. Un osservatore imparziale e obiettivo non può negare l'enorme squilibrio provocato nell'umanità dall'invasione delle tecniche: i più entusiasti, sono pur co-

stretti a chiamarlo rivoluzionario, ed il meno che si possa dire di ogni rivoluzione è che si trascina dietro un confuso corteo di beni e di mali. L'incontro fra progresso tecnico e società moderna ha avuto incalcolabili conseguenze: l'innegabile miglioramento della vita materiale degli uomini si è proiettato con inaudita brutalità in una vita spirituale, politica e sociale indebolita e declinante. Sotto l'influenza nefasta del mito del progresso, l'uomo d'oggi non solo ha mistificato il progresso tecnico, ma ha immaginato che la facilità di vita si accompagni con un progresso — quanto contestabile! — nel governo di se stesso e della comunità.

La storia umana è fatta di ironia: sembra retta dal vecchio proverbio: « Chi ha pane non ha denti, chi ha denti non ha pane ». Da una parte, una solida vitalità sociale, ma nessuno sviluppo materiale; dall'altra, un prodigioso balzo delle scienze della natura, ma un correlativo infantilismo nella sfera del bene comune e delle scienze umane. La coincidenza del progresso tecnico con il regresso della salute politica e sociale, è la caratteristica più saliente, e meno conosciuta, della nostra epoca. Incominciamo soltanto a intravedere che questi due fattori, uno di sviluppo, l'altro di decadenza, sono stati arbitrariamente confusi in una immaginaria ascesa simultanea dell'umanità.

La democrazia ideologica delle masse ha polverizzato le comunità naturali, famiglia, aziende, comunità professionali, piccole patrie; ha eccitato uomini e gruppi gli uni contro gli altri, tanto che la società, o piuttosto la « dissocietà », è diventata incapace di assimilare organicamente il progresso delle tecniche. Per un inconcepibile paradosso, l'umanità si è ubriacata di dottrine di divisione e di morte proprio nel momento in cui i tecnici hanno dato vita ad uno sviluppo economico inedito nella storia, in cui il dinamismo economico può risolvere il grave problema della distribuzione dei beni materiali necessari alla vita dell'uomo. In larghe zone della terra, per non dire dappertutto, sarebbe tecnicamente possibile soddisfare i bisogni economici elementari degli uomini, e assicurare le basi materiali del bene comune, se una politica ora statalizzante ora feudalizzante non distogliesse a suo solo vantaggio, e a svantaggio degli uomini in carne ed ossa, le finalità dell'economia. Accecati dalle propagande politiche, gli uomini rifiutano il pane che hanno a portata di mano e vogliono nutrirsi di vuote ideologie.

La storia contemporanea insegna che la democrazia delle masse si è evoluta in due direzioni.

La prima è caratterizzata dall'indebolimento dello Stato, dal disprezzo in cui è tenuto dai cittadini e dalla costituzione di gruppi di produttori le cui pressioni politiche fanno deviare il dinamismo dell'economia verso la soddisfazione dei loro interessi privati. Chi ne fa le spese è il consumatore, l'uomo in carne ed ossa che costituisce il solo fine del processo economico, dal momento che si produce per consumare, e che soltanto l'uomo è capace di consumare beni materiali.

La seconda direttrice invece è caratterizzata dal culto e dalla tirannia dello Stato che occupa « manu militari » una classe o un partito unico, i quali rivolgono le finalità dell'economia a loro esclusivo profitto. Asservito ad uno statalismo totalitario, il progresso tecnico ha instaurato una forma di schiavitù ignota fino ad oggi all'umanità, nella quale l'individuo non ha altra risorsa

che quella di gloriarsi d'esser membro di un gregge; una schiavitù irreversibile, a meno di non provocare una regressione tecnica che diminuirebbe le briciole che lo schiavo raccoglie dalla sua situazione. La peggiore tara della nostra epoca è data dall'appropriarsi del progresso tecnico da parte del collettivismo. Siamo a questo punto.

Per concludere, una domanda: sarà il progresso tecnico diretto dall'uomo? Sarà integrato alla sua sostanza umana e, in definitiva, alla sola realtà umana che esista, l'individuo in carne ed ossa?

L'esperienza relativamente recente che abbiamo del progresso tecnico e del dinamismo economico, la cui nascita e il cui sviluppo sono fenomeni inediti nella storia, non ci permette di concludere senz'altro con una affermazione. L'ottimismo della maggior parte dei contemporanei a questo proposito mi pare, sotto molti aspetti, un rifiuto di orientare il progresso tecnico nel senso del progresso umano. Del resto, l'abbandono a questa provvidenza da quattro soldi che è il determinismo della storia, investita del compito di condurre l'astrazione « Umanità » di trionfo in trionfo, si accompagna sempre con un sereno e sanguinoso disprezzo nei confronti dell'uomo in carne ed ossa. Impossibile tuttavia negare alle conquiste della tecnica e alle loro conseguenze economiche il carattere generale di forze benefiche, ma per lo più distolte dal loro fine. Tecnica ed economia soffrono senza dubbio, a dispetto dei loro sensazionali progressi, d'una crisi di finalità che deriva da un'altra ancor più profonda, quella dell'uomo stesso: l'uomo non sa più che cos'è l'uomo. Come potrebbe allora il progresso tecnico essere un progresso umano?

Noi abbiamo in mano il grimaldello per tutte le conoscenze, ma abbiamo perduto la chiave della sola che valga, quella dell'uomo e, ripetiamolo, dell'uomo reale, concreto, composto di un'anima e di una carne che sono irriducibilmente le sue, che ha un nome proprio, uguale a nessun altro. Nella mentalità comune di oggi, si è offuscato il riconoscimento dell'elemento sacro che greci e cristiani hanno sempre sentito nell'individuo: vedi la lezione dell'« Antigone » di Sofocle e quella del Vangelo. Abbiamo perduto il sentimento del sacro, di ciò che sfugge alla nostra presa, di ciò che resiste all'attacco della ragione, del calcolo e della conquista metodica. Nel mondo moderno, Creonte è dappertutto, sotto forma d'una riduzione dell'individuo e del suo mistero a entità astratte e collettive: ciò che noi chiamiamo ancora società o comunità, è soltanto più un mucchio di sabbia che sta insieme per forza d'inerzia, o grazie allo stampo sempre più complesso e più coesivo delle leggi, dei regolamenti, dei piani, di statalismi e super-statalismi diversi: tutte cose che si prestano a pennello alla manipolazione della realtà umana ed alla sua trasformazione in statistiche anonime. Confessiamolo pure: anche certi membri delle Chiese cristiane sono assillati dal mito « comunitario ». Per imitazione, essi finiscono col relegare in secondo piano la salvezza personale dell'anima, per buttarsi a loro volta dietro alla salvezza collettiva dell'umanità. E anche la molle viltà degli individui, la loro rinuncia, la loro infedeltà alla propria vocazione, il loro abbandono del pensiero, la loro rinuncia ad agire, prevedere in modo personale, la loro fuga panica dalle responsabilità, la segreta propensione a essere soltanto più le rotelle di una macchina che distribuirà gratuitamente

la felicità, contribuiscono in grande misura a far loro dimenticare che sono degli uomini, e che devono salvare in sé un mistero inaccessibile nel quale Dio non si introduce che tremando. Evidentemente, il progresso tecnico e il dinamismo dell'economia non possono essere benefici, se non toccano l'uomo in ciò che lo fa uomo.

Ora, se è vero che senso dell'individuale e senso del sacro sono la stessa cosa; se è vero che il sacro null'altro è che la partecipazione dell'uomo al divino, al trascendente, al soprannaturale, è innanzi tutto nel risveglio delle superstiti energie religiose dell'anima che noi possiamo sperare. *L'uomo non può conoscere l'uomo al solo livello umano.* La conoscenza dell'uomo è inseparabile da quella di Dio: la crisi di finalità di cui soffrono la tecnica e l'economia potrà terminare soltanto in un clima religioso, nel quale l'uomo sollevi il capo verso il cielo, e si ritrovi esistenzialmente legato a ciò che lo sorpassa.

Ma l'essere umano non è soltanto un animale religioso: appartiene anche alla terra, a diversi corpi sociali che sono un po' il prolungamento del suo corpo, ad una patria, ad uno stato, ad un genere umano. Anche su questo terreno deve essere ricuperato il senso dell'uomo in quanto realtà individuale, sotto pena di vedere insabbiarsi il progresso tecnico nel collettivismo che lo preme da tutte le parti, e lo devia dal suo sbocco naturale. Siamo di fronte ad un mondo di pregiudizi, di provata dannosità, che la maggior parte degli uomini non osa prendere di petto. Il fatto è che, in questo campo, il sentimento di presenza dell'individuale si conserva in maniera vivente solo in comunità relativamente ristrette. Soltanto un ambiente umano che corrisponda ai limiti della vivente capacità di apertura dell'uomo, può preservare l'individuo dalla caduta nell'anonimato. Il contesto sociale nel quale s'inserisce l'individuo non può dilatarsi all'infinito senza rischio di esplodere, e di danneggiare l'uomo stesso. Oggi sono di moda i grandi stati, i super-stati, le organizzazioni mondiali. È proprio questa tendenza che bisogna risalire. Il progresso tecnico non potrà raggiungere il suo fine, che è l'individuo in carne ed ossa, se non sul terreno nel quale può sussistere questo individuo. Fino a che non riprenderanno vigore le piccole comunità naturali e seminaturali, la realtà dell'essere individuale sarà soltanto una parola priva di senso, e il progresso tecnico non sarà finalizzato e regolato sulla misura dell'uomo, ma su di un corteo di spettri che le potenze politiche e tecnocratiche faranno danzare a loro piacimento.

Soltanto l'individuo è capace di scegliere, fra i beni materiali che la tecnica mette a sua disposizione, quelli che servono ai suoi bisogni e contribuiscono allo sviluppo del suo essere: nessuno può farlo per lui. L'originalità e la irriducibile diversità dei desideri, dei gusti, delle richieste sono senza dubbio più accentuate ancora a livello del corpo che a quello dello spirito. L'umanizzazione del progresso tecnico e dell'economia è legata alla libertà di mercato, alla scomparsa del dirigismo, alla sostituzione dello statalismo rigido o morbido con un'autorità politica indipendente dal gioco della domanda e dell'offerta, che possa arbitrare i conflitti fra i gruppi, eliminare i monopoli e i trusts, resistere alle pressioni finanziarie dall'estero, mettere l'afflusso dei beni materiali al servizio dell'interesse generale rappresentato dal consumatore; che sappia elaborare e applicare un codice dell'economia, la cui urgenza è manifesta, e che varrà

a sopprimere i parassiti e i truffatori che abbondano allorché il progresso, privato della sua finalità, cade nell'anarchia, nella « organizzazione » permanente della disorganizzazione.

In breve, bisogna che il progresso tecnico, invece d'invadere il mondo in senso orizzontale, come un diluvio che sommerga ogni forma di vita, obbedisca alla legge umana della verticalità e si inserisca nel moto organico d'una linfa viva che nasce in basso e fiorisce in alto. Resta vero quello che disse Augusto Comte: il progresso, qualunque esso sia, non è altro che lo sviluppo dell'ordine. E ordine, per l'uomo, non significa cadere nella materia né evadere nelle nuvole, ma rimanere, umilmente e pienamente, in piedi. Il destino dell'uomo, oggi più che mai, riposa sulle spalle di tutti coloro che, nell'inespugnabile recesso della loro forte personalità, avranno saputo mantenere l'uomo in se stessi e intorno a sé, contro il fascino dei miraggi, il richiamo delle sirene e l'impudenza dei pretendenti. È l'Ulisse cristiano che in definitiva trionferà sul Leviàtan.

Capitolo ottavo

L'ACCELERAZIONE DELLA STORIA E LA SUA INFLUENZA SULLE STRUTTURE SOCIALI

Che la storia umana, individuale o collettiva, vada sempre più in fretta, è una scoperta recente. La scoperta è del genio divinatorio di Michelet, e noi possiamo prenderne coscienza grazie al saggio famoso di Daniel Halévy sull'accelerazione della storia.

La vita umana individuale si allunga, ma è sempre più densa di fatti, atti e avvenimenti che si sospingono, trascinati da un flusso torrentizio. Le sollecitazioni interne o esterne che ci assalgono in un'ora, sarebbero state sufficienti un tempo a riempire un anno dell'esistenza dei nostri antenati.

La vita collettiva è in preda alla stessa vertigine. Mentre i re di Francia impiegarono otto secoli per metterne insieme le diverse parti, Bismarck e Cavour hanno fondato in dieci anni Germania e Italia. I tempi di attesa e di maturazione si accorciano oggi vertiginosamente: degli uomini, definiti derisoriamente « di stato », e quindi di stabilità, degli « architetti della rovina » secondo le parole di Burke, pretendono di far passare delle intere popolazioni dalla civiltà della pietra a quella delle macchine elettroniche, per sola virtù magica di inchiostro e di saliva. Basta operare la trasformazione del man-

giatore di uomini in mangiatore di bilanci, e il gioco è fatto; il neofita riceve il battesimo dell'ONU.

La corsa della scienza non è meno scatenata. Per due millenni ha regnato sui cervelli la fisica dei quattro elementi; la concezione del mondo di Newton è durata due secoli; quella di Einstein, già battuta in breccia, sarà durata appena due decenni. Ancora più veloci le singole discipline: nel giro di pochi anni sono state messe in discussione e completamente rivoluzionate le fondamenta della psicologia e dell'economia classiche, e quando un visionario come Teilhard de Chardin abbraccia con un colpo d'occhio profetico l'evoluzione dell'umanità, non si attarda più al passaggio, lento fino all'esasperazione, dalla monade di Haeckel all'uomo di Neanderthal: « l'ominizzazione » ha superato lo stadio della « noosfera » e dello spirito universale, per balzare d'un salto nella « cristosfera »! Quanto alle tecniche, la loro velocità propria e quella di reciproca sostituzione, superano quasi sempre il tempo di reazione della natura umana al loro imporsi.

Immaginiamo l'obelisco di place de la Concorde di Parigi, sulla cima del quale sia stata deposta una moneta: l'altezza del monolito rappresenta il tempo lunghissimo della preistoria, lo spessore del metallo il tempo compresso della storia. Continuando il paragone, bisognerebbe ricorrere, per rendere l'idea dell'estrema densità del tempo nella nostra epoca, allo spessore di un biglietto di banca. La velocità del tempo contemporaneo si restringe in una durata così breve che si divora, per così dire, da sola. Al limite, sbocca nel terribile tuono dell'Avvenimento che si abbatterà d'un colpo solo sull'umanità atterrita. Non si contano più i segni di questo destino: l'accelerazione della storia s'affaccia sull'abisso d'una terza guerra mondiale, nella quale la bomba atomica potrebbe annientare il tempo per farlo risorgere sotto l'aspetto di un nuovo tempo preistorico. Condensato nell'istante della folgorazione, il tempo moderno avrà vissuto tutta la sua vita.

Quali sono i fattori di questa accelerazione della storia? E come agiscono sull'umanità al punto da distruggerne tutte le strutture e da inchiodarla ad una rovina prevedibile e definitiva? Per rispondere a queste domande, occorre fare un discorso preliminare. È impossibile infatti definire le cause dell'accelerazione della storia, se non individuiamo il grande cambiamento in atto sotto i nostri occhi nella odierna concezione della storia.

Essa non è più, contrariamente alla formula dello storico inglese V.H. Galbraith, « the past, so far as we know it », il passato nella misura in cui può conoscerlo l'ingrato lavoro dei professionisti di questa scienza; nella misura in cui può trasmetterne a noi la conoscenza e farci cogliere l'articolazione delle cause e degli effetti che rende intelligibili le realtà storiche apparentemente più disparate. La storia ha preso la maiuscola; si è elevata a realtà, a sostanza, a ipostasi analoga all'idea platonica, impregnando fin nel profondo gli individui in carne ed ossa. La storia è un grande fiume divinizzato, il cui irresistibile corso trasporta tutti gli uomini e tutti i popoli. Inutile opporsi a questo flusso impetuoso: tutto ciò che può fare l'essere umano che emerge fra un'onda e l'altra, è di riconoscerne il senso e, se il suo spirito è abbastanza potente da cogliere dall'origine lo svolgersi di tutte le sue fasi, di prevederne l'esito ineluttabile e di

collaborarvi. Chi tenta di mettere argini a questo slancio, o di drizzargli contro una barriera, è infallibilmente condannato dalla storia, supremo giudice dei comportamenti umani. « Die Weltgeschichte ist das Welgericht »: questa la concezione storica oggi in auge, che sta alla base della volontà di potenza degli individui e delle nazioni, come dello spirito di debolezza. I forti l'adottano come i deboli, i primi perché giustifica il loro potere, i secondi perché scusa la loro debolezza. Tutte le conquiste e tutti gli abbandoni sono contraddistinti dal segno del movimento della storia.

Gli storici di mestiere hanno un bell'insorgere contro questa concezione, denunciandone le radici politiche. Niente da fare. M. Marrou, che non può certo essere sospettato di « reazionario », ritiene che la nozione di « senso della storia » non abbia altro fine che la « liquidazione » dell'avversario. Un giudizio sul senso della storia postulerebbe, secondo lui, una vera conoscenza della storia universale, della storia totale, ed egli si domanda, giustamente, « se sul piano razionale una simile conoscenza sia compatibile con la struttura e i limiti della condizione umana »; e, rincarando la dose, aggiunge che « c'è indubbiamente qualcuno che possiede questa conoscenza integrale e autentica, ma questo Qualcuno è Dio, e vien fatto di domandarsi se una filosofia della storia non sia esposta a commettere l'errore fatale, il peccato di dismisura, l'orgoglio ».

Per esatta che sia questa analisi, non tocca il fondo del problema. Quel che importa sottolineare, non è l'opposizione fra la storia con la maiuscola e la storia « sic et simpliciter », né il carattere irreale della prima e reale della seconda, ma le ragioni della sostituzione della prima alla seconda nella mentalità degli uomini d'oggi. Affermare che il moto della storia è un mito, è dire una verità indiscutibile, ma significa dimenticare che questo mito è un fenomeno storico, integrato nella storia del secolo XX, allo stesso titolo dell'accelerazione della storia. Lo storico non può far altro che constatare l'esistenza di questi due fatti, e ricercarne le cause.

Allora noterà immediatamente che l'accelerazione dei fenomeni storici e il mito del moto della storia non sono associati per puro caso. Quest'ultimo si nutre del primo, e la prima a sua volta si alimenta delle concrezioni accumulate dalla mitologia della storia nel suo sforzo per superare la realtà. Il fatto mentale del mito, e quello oggettivo della crescente velocità dei fenomeni, sono l'uno parassita dell'altro.

In realtà, quanto più i fenomeni storici accelerano il loro ritmo, tanto più l'uomo contemporaneo si ritrova impotente a dominarli, e si fa cosciente della sua soggezione alle potenze che lo superano, trascinandolo con il loro ritmo forsennato. Fallisce, se tenta di riunirle nella mente. L'accelerazione si estende a tutti i settori del sapere e dell'azione. Per rendersene padrone, bisognerebbe che l'uomo conoscesse tutto, e svolgesse la sua attività in campi innumerevoli, mentre invece si trova di fronte all'incomprensibile, e l'incomprensibile vissuto è la definizione stessa del Destino inesorabile. L'uomo contemporaneo, se non si rifugia nel recinto dell'anima, inaccessibile alle voci delle sirene, oppure nelle comunità ancora viventi che prolunghino e proteggano il suo essere minacciato, si sente immerso nel « Fatum » d'una storia che l'assorbe e lo trascende ad un tempo: non ha alcuna capacità di incidere sugli avvenimenti dai quali

dipendono i suoi pensieri e le sue iniziative. Niente da stupirsi quindi che ne immagini la somma sotto l'aspetto di storia divinizzata che, senza lasciarsi prendere, lo prende e lo porta via.

Reciprocamente, la storia, così trasformata in mito mistificatore che assedia l'immaginazione degli uomini, tende a passare dall'esistenza mentale all'esistenza reale. La religione della storia, come ogni altra, lega nuovamente l'uomo alla divinità e al mondo esteriore: ogni mito diventa carne, diventa mondo. Ma la realtà resiste all'invasione del mito irreale e, per vincerne le difese, gli uomini sono costretti ad inventare sempre nuovi mezzi per accentuare la loro azione sulla realtà ribelle. Anzi, perché l'artificio assoluto del mito diventi realtà, gli è necessario superare via via tutti i mezzi reali che elabora a questo scopo, perché tutti si rivelano insufficienti, uno dopo l'altro. Essi allora si dialettizzano senza sosta, in un progresso continuo. Al limite, l'artificio del mito è costretto a distruggere ogni realtà per erigersi in unica realtà. Si cammina a grandi passi in questo senso: ci stiamo correndo. Il mondo dell'uomo d'oggi sta diventando sempre più un mondo costruito dall'uomo mistificato, che annienta, intorno a lui, il mondo naturale. E l'accelerazione di questo culto dell'artificio è evidente tanto nell'ordine individuale come in quello sociale: gli uomini diventano delle maschere e le istituzioni delle scene di teatro, che nascondono il reale e gli si sostituiscono.

Ed ecco che si chiude il circolo vizioso. L'accelerazione della storia rinforza il mito della storia, e il processo ricomincia. Basta osservare la politica contemporanea. I grandi miti della democrazia e del comunismo

hanno messo sottosopra la terra: gli enormi mutamenti che determinano nella vita umana, nei costumi e nei fatti, sono per essi altrettante tappe verso la Terra promessa. L'introduzione della ruota materiale nella tecnica non ha certo causato una rivoluzione simile all'invenzione della ruota ideologica.

La concezione della storia con la maiuscola, e la sua assimilazione ad un fiume sempre più rapido, del quale gli uomini non sarebbero che le inerti molecole, erano ignote ai nostri padri. Per essi, la storia era quella *vissuta*, fatta da loro, o da altri ai quali si affidavano, il sacerdote, il notabile, il principe, all'interno di piccole comunità, che essi potevano vedere, palpare, stringere vitalmente con tutto il loro essere, e soprattutto con i sensi che ne colgono direttamente la presenza. Era invece sconosciuta la rappresentazione cerebrale o immaginaria dei gruppi nei quali si svolgeva la loro storia: il pensiero e l'immagine delle loro comunità si riferivano immediatamente a delle relazioni concrete, da uomo a uomo. L'*astrazione storica*, della quale noi facciamo un uso incredibile, sarebbe sembrata assolutamente inintelligibile. La storia non superava affatto i limiti della famiglia, del comune, della provincia, della piccola patria. Al di là di questi limiti, si concretizzava non tanto in storia d'una istituzione o d'un regime, ma piuttosto in una serie di personaggi in carne ed ossa: i Papi, successori di san Pietro e vicari di Cristo, i re capetingi. I nostri padri vivevano in un mondo di differenze concrete e multiformi, sempre vissute e tradotte in termini di esperienza: *le* Spagne, *le* Germanie, *i* Paesi Bassi Belgi. Per riunire insieme, in un universo, queste distinzioni, ricorrevano a Dio, alla Chiesa e alla sua missione ecumenica.

Il termine civiltà, nel significato corrente, non esisteva nel loro vocabolario. Come la storia era per loro familiare, provata, consegnata nelle memorie, nelle tradizioni, nelle cronache, negli annali, così la civiltà, se ne avessero avuto l'idea, sarebbe sembrata loro come l'assimilazione, da parte di uomini più vigorosi di altri, di tutte queste differenze, fino ad un limite fissato dalla capacità d'assimilazione. Per questo i nostri padri avevano i loro *classici*, vale a dire dei modelli superiori, sempre concreti, portatori d'un nome proprio, nei quali la civiltà s'incarnava. Per unificare la diversità delle civiltà, non facevano ricorso ad un tipo di uomo astratto, ad un'idea di uomo in generale, ma, ancora una volta, ad un essere concreto, il Cristo, Dio fatto uomo, e massimo modello concreto, che dispensa la sua grazia a tutti gli uomini per la loro salvezza personale, e li coordina nella Chiesa, suo corpo mistico. Le sensibilità, i costumi, le storie particolari, le civiltà più diverse, potevano sussistere, maturare e giungere a perfezione in questa convergenza unanime e soprannaturale verso un unico punto.

Ricordiamo fin d'ora che la nozione di storia universale e di civilizzazione mondiale è comparsa solo nel momento in cui la religione cristiana perdeva il suo dominio sugli spiriti.

In un brillante saggio dedicato al « Tempo della storia », Philippe Ariès ha posto in rilievo sia questa opposizione fra la storia generale e la storia in particolare, che l'assorbimento della seconda nella prima nei due ultimi secoli. Vi si affrontano due concezioni del tempo: quella del tempo continuo, quasi uniforme, vissuto dagli individui nelle comunità ristrette, complesse, dense, che af-

fondano le loro radici nel passato, e senza fratture portano la crescita dell'albero umano verso il fiore del presente e il frutto dell'avvenire; e la concezione del tempo discontinuo, fatto di bruschi cambiamenti, che rompe i ponti con il passato, trasforma il presente in un turbine di tendenze confuse, valorizza l'avvenire, e che non essendo più vissuto se non nelle rotture, può essere messo insieme soltanto al livello del pensiero astratto.

C'è una affinità sicura fra la nozione di cambiamento puro, e l'astrazione logica che esiste soltanto nel pensiero. La durata vissuta, continua, nella quale il passato si conclude organicamente nel presente, e il presente prepara in modo vitale l'avvenire, presuppone la permanenza dell'essere individuale o comunitario che la vive. Direbbe La Palisse che è ciò che dura, vale a dire ciò che rimane. Il cambiamento puro, invece, è traforato da discontinuità dialettiche che s'oppongono, e le cui fasi disparate possono essere abbracciate soltanto dal di fuori dal pensiero e dalle immaginazioni disincarnate che le riuniscono. La tirannia del mutamento e il culto delle entità astratte coincidono rigorosamente.

L'esempio più preciso è quello dell'evoluzione biologica. La soluzione di continuità degli archivi paleontologici, con i quali lo scienziato moderno non ha più la minima relazione vivente, ha determinato la nozione astratta, ipotetica, e mitica, d'uno slancio vitale creatore che dalla monade primitiva va all'uomo, se non fino all'uomo divinizzato. L'immaginazione, diceva Simone Weil, è essenzialmente portata a colmare dei vuoti. Quando l'uomo non riesce più ad articolare il passato, il presente e l'avvenire in una esperienza vissuta, radicata nella permanenza del suo essere e delle comunità

dove si svolge la sua esistenza, è la finzione astratta che ne tappa i buchi: essa sovrappone agli sparsi frammenti della vita individuale e sociale, l'immagine d'una continuità e d'una unità che, sotto un nome qualunque, come Spirito, Materia, Scienza o Libertà, passano dal segno *meno* al segno *più*, e dall'inferiore al superiore. La storia universale prende così la forma di un progresso coerente in tutti i campi; diventa filosofia del mutamento continuo e profondo che trascina l'umanità dalle avventure a tentoni fino alla padronanza del suo destino, e dalla dispersione all'unità organica. Roosevelt vaticinava: « Un solo mondo, o nulla ». Hegelismo e marxismo ne sono l'illustrazione. In questi sistemi, la storia universale e la filosofia dell'astrazione totale si fondono insieme fino a diventare una cosa sola.

In realtà, per l'osservatore sprovvisto di pregiudizi, e nel quale l'immaginazione si subordini all'intelligenza obiettiva dei fatti, la storia generale si distingue dalla storia particolare come gli avvenimenti discontinui si distinguono dalla durata continua, le innovazioni dalla tradizione, il plurale dal singolare.

Ai confini dell'Europa, un popolo si sfascia perché i suoi pascoli si esauriscono: questo popolo ne spinge avanti a sé degli altri, che si gettano sulla Gallia romana, nella quale regna la calma; un profeta si alza nel deserto dell'Arabia, solleva guerrieri e nomadi, e li precipita sull'Africa e sull'Europa meridionale; Gutenberg inventa il libro stampato, e Lutero lo utilizza per diffondere i suoi appelli alla rivolta contro Roma: il protestantesimo si propaga nelle regioni impregnate di cattolicesimo. Tra questi avvenimenti e il loro punto d'incontro non c'è alcun metro comune: essi vengono a colpire le comunità

organizzate che resistono o crollano, li assimilano o si lasciano assimilare, si arricchiscono o s'impoveriscono nei loro apporti. La storia generale è quella delle interazioni fra i momenti del tempo discontinuo e il tempo continuo delle storie particolari. Queste ultime tentano di ridurre il potere erosivo e distruttivo degli avvenimenti che le colpiscono, dal di dentro o dal di fuori; rifiutano i cambiamenti e le variazioni che assalgono il loro permanere. Talvolta, riescono a integrarli in eredità fedelmente conservate, altre volte non ci riescono.

Così procede l'essere vivente: ha una sua legge che lo governa dalla nascita alla morte, e che incorpora, in maniera vitale, nella sua sostanza tutto ciò che è utile alla sua vita. Sorgono però degli avvenimenti invisibili: l'albero lotta contro l'eccesso di pioggia o di arsura, di freddo o di caldo, che possono sopravvenire, e nello stesso modo l'uomo, nelle comunità in cui trova riparo, è continuamente alle prese con l'inatteso. Ogni storia particolare, individuale o collettiva che sia, è adattamento, rischio, lotta, perché si inscrive in un mondo più largo, solcato da linee di forza indipendenti le une dalle altre, in un universo al plurale, in un ambiente in continuo squilibrio del quale Dio solo conosce le strade. L'essere umano è dunque immerso in due specie di tempi, quello della vita e quello che gli antichi chiamavano giustamente *Tuché*, sotto il suo duplice aspetto di fortuna e di sfortuna. Il tempo vissuto le è immanente, fa corpo con il suo essere che ne lega le fasi. Il tempo non vissuto la trascende: il primo si fonda sulla costanza, il secondo sulla variazione. La storia generale si colloca nel punto d'incontro fra questi e le loro conseguenze.

Possiamo ora capire perché la storia generale si è tra-

sformata in evoluzione o progresso, e questo in corsa accelerata verso un punto in cui si confondono l'unità e il caos. Marrou ha ragione: l'uomo moderno si è sostituito a Dio nella sua visione della storia. La caduta delle convinzioni religiose e la radicale trasformazione della coscienza di sé che ne è risultata, ce ne può spiegare la causa. Nella sua opera magistrale sulla *crisi della coscienza occidentale*, Paul Hazard ne ha fissato la data alla fine del secolo XVII.

A torto o a ragione (non vogliamo discutere su questo punto, dato che ci siamo semplicemente proposti di analizzare i comportamenti umani) i nostri padri ritenevano che gli avvenimenti dovessero essere subiti, sopportati, e infine vinti dalla costanza. Il teatro di Corneille è una delle ultime testimonianze della convinzione che gli avvenimenti derivino da insondabili disegni della provvidenza, e che siano delle prove che l'energia dell'uomo deve superare per raggiungere la sua perfezione, con l'appoggio dell'ammirazione del gruppo al quale l'uomo appartiene.

Quello che Corneille ci dice dei suoi eroi e delle sue eroine, i nostri padri lo provavano nelle loro comunità. Quanti drammi, quanti lutti, quante pene si abbattevano sulle loro famiglie! Quante difficoltà per sbarcare il lunario! Quante guerre, dispute, carestie nelle piccole patrie e nelle grandi! La vita sociale, come quella individuale, era costantemente minacciata dagli avvenimenti. Bisognava dominare le potenze che sconvolgono la vita, addomesticarle se possibile, o trarne partito in modo da trasformare in bene il male da esse causato e, nell'impossibilità, raccogliersi in se stessi, lasciando che il tempo compisse la sua opera di pacificazione. L'interesse per-

sonale coincide con il dovere verso gli altri: « Se il tuo vicino muore », scrive La Fontaine, « il fardello cade sulle tue spalle ». Per comportarsi in questo modo, non basta avere forza d'animo, non basta neppure sentire la vita del gruppo come un fenomeno di interdipendenza: bisogna credere che la comunità porti in sé, in qualche modo, un valore sacro; bisogna che un sentimento di fede, di pietà, di venerazione, elevi i suoi membri verso la luce d'una eternità inconsciamente intuita che la comunità possiede e mantiene a dispetto delle incombenti minacce del tempo esteriore.

Ma come credere che le comunità naturali, o seminaturali (famiglia, mestiere, villaggio, paese, piccola e grande patria) possiedano un valore sacro del quale le generazioni successive possano conservare l'eredità, se il soprannaturale, cioè il sacro per eccellenza, è battuto in breccia negli spiriti? Il sacro è una categoria dell'essere che implica ad un tempo la natura e la soprannatura, la creazione e il Creatore. Lo sapeva l'antico paganesimo, nei suoi momenti migliori, e il cristianesimo ne aveva ripreso l'insegnamento, gerarchizzandolo. È stata la filosofia dei lumi del secolo XVIII a spezzare questa armonia: essa era stata preparata dal giansenismo, che separa la natura dal soprannaturale con la brutalità disumana caratteristica dell'orgoglio mistico, e che svaluta la prima a vantaggio della seconda, sola degna di considerazione: era bastato allora agli enciclopedisti ed ai filosofi demolire la chiave di volta senza fondamenta e difese che il giansenismo aveva sospeso per aria, per sconsacrare tutta la natura, abbandonata alle sole riserve che conservava ancora: riserve che, non più alimentate dalla circolazione fra naturale e soprannaturale, erano desti-

nate ad esaurirsi con crescente rapidità nei secoli successivi.

L'avvenimento fondamentale del secolo XVIII è dato dal secolarizzarsi della condotta umana; dalla buona novella, diffusa con le parole e con gli scritti, di un mondo sconsacrato; dal vangelo d'una natura restituita alla sua essenza profana, grazie all'eliminazione dei fattori religiosi accumulati dal millenario amalgama del paganesimo e del cristianesimo. Questa laicizzazione dei comportamenti nelle comunità tradizionali, è stata la causa essenziale dell'accelerazione della storia, e delle influenze che essa ha esercitato sulle strutture sociali. Le forze d'inerzia e di assimilazione che caratterizzano queste comunità furono amputate del loro rapporto all'eternità divina, delle quali sono, nel pensiero di chi le vive, la lontana ma reale imitazione. Priva della sostanza sacra che rende efficace il suo freno naturale e la sua facoltà di sviluppo, la coscienza del tempo continuo che trasporta con lentezza l'eredità delle generazioni, si sbriciolò a poco a poco, e il tempo discontinuo degli avvenimenti esteriori fu trattenuto soltanto da barriere sempre più fragili; cominciò ad accelerare, e determinò una pressione ancor più pesante sulle anemiche strutture sociali. Immaginazione e pensiero logico messi insieme ne legarono i punti d'incontro, e il mito dell'accelerazione della storia divenne realtà grazie alle distruzioni stesse che provocava. Tuttavia l'istinto sociale, per indebolito e impoverito che fosse, continuò a sussistere; il flusso degli avvenimenti esteriori però, e la loro rappresentazione astratta, se ne impadronirono dal di fuori e vi s'impressero come la forma d'una stampatrice; sotto il velo delle antiche denominazioni dei gruppi, fabbricarono letteralmente delle strutture sociali nuove, la cui sostanza artificiale era fino a quel momento sconosciuta.

Questo lo schema generale dell'influenza esercitata dall'accelerazione della storia sulle comunità umane.

Prima di andare avanti nella nostra analisi, bisogna ritornare al punto di partenza di questo schema: il secolo XVIII. Dice Hölderlin: « È la nascita che conta per lo più ». Molti avvenimenti hanno segnato il tempo discontinuo della storia generale prima del secolo XVIII: guerre, invenzioni tecniche, scoperte geografiche, santi, genî, eroi, trasformazioni di idee religiose, e via dicendo. Però la loro diversità si può ricondurre all'unità: tutti questi avvenimenti toccano *direttamente* l'essere umano nella sua stessa vita, e per questo la vita può reagire *in maniera diretta* alla pressione di questi avvenimenti. Nessuno di essi tocca lo spirito in quanto separato dalla vita: neppure il cristianesimo, dal momento che Dio s'è fatto carne. Nessuno è un avvenimento puramente *intellettuale*, cioè soltanto mentale, rivolto alla mente umana come tale, in opposizione alla sensibilità e all'azione. La filosofia dei lumi invece è un fenomeno d'origine esclusivamente intellettuale, è un modo nuovo di guardare il mondo. L'uomo conosce in un modo diverso da una volta; il mondo gli si rivela in un'altra prospettiva, quella dell'intelligenza pura, dissociata dalla vita e dal mistero che la vita comporta. Prima del secolo XVIII, la conoscenza era legata alla vita e alla sua capacità di comunione con l'universo. Dopo il secolo XVIII, il patto nuziale è rotto: l'intelligenza proietta sugli esseri e sulle cose *i suoi soli lumi*. Non ci sono più tenebre: l'universo diventa perfettamente chiaro e trasparente, e ciò che non è luminoso, non esiste.

Si capisce a questo punto perché le comunità tradizionali si siano dimostrate incapaci di far proprio questo avvenimento inedito, puramente intellettuale. Le strutture sociali, infatti, appartengono non all'ordine del puro intelletto, ma a quello della vita; sono biologiche. Lo dimostrano le parole stesse: la famiglia fa subito pensare ai membri d'una casa uniti da legami di sangue; la corporazione agli organi complementari d'un corpo vivente; la patria al padre che dà la vita al figlio. E in più sono continuamente irrorate da correnti affettive che l'intelligenza non conosce, o che nasconde sotto il velo della logica e della razionalità. Una rivoluzione nell'ordine dell'intelletto *non tocca dunque direttamente* le strutture sociali: l'avvenimento fondamentale del secolo XVIII passò, per così dire, sulla loro testa senza che se ne accorgessero.

D'altra parte, non riguardava che una minoranza. Una legge costante vuole che le malattie aggrediscano prima chi è superiore, più fragile di chi è inferiore: le prime a essere contaminate furono le élites politiche, intellettuali e religiose, già profondamente separate dalle comunità tradizionali. Uomini di stato e alti prelati capitolarono di fronte alla vertigine della novità. Anche oggi, hanno i loro emuli. I membri delle comunità tradizionali, assorbiti dai loro compiti quotidiani e dalla trasmissione dell'eredità di vita che hanno per missione di conservare intatta, non si preoccuparono invece del fenomeno: era troppo lontano da loro, perché sembrasse un nemico da temere.

E tuttavia lo era, innanzi tutto perché scuoteva lo stato attraverso le élites che aveva formato, o meglio deformato, e perché ogni modificazione al vertice d'una

società si comunica fatalmente alla base; e in secondo luogo, perché avrebbe imposto attraverso strade diverse, nate da questo scossone, degli schemi puramente razionali alla vita sociale.

Non si insisterà mai abbastanza sul primo punto. Fino al secolo XVIII, lo stato non era un'istituzione, una struttura giuridica, una architettura intellettuale applicata dal di fuori alla vita sociale: lo stato era una persona. Questo significa la frase famosa di Luigi XIV: « Lo stato sono io ». È un essere in carne ed ossa, affidato alla sorveglianza delle comunità che lo riconoscono come tale.

Michelet vide mirabilmente l'immensa trasformazione simultaneamente operata dai filosofi nella concezione della religione e in quella dello stato. Essi sostituirono il deismo alla fede in un Dio fatto carne, e l'istituto monarchico, razionalmente meccanizzato, allo stato fatto carne. L'astratto prende il posto del concreto. E Burke nota con perspicacia che la maggior parte dei nobili e dei sacerdoti che si rifugiarono in Inghilterra all'inizio della rivoluzione, ammettevano la necessità della monarchia, ma non amavano il monarca. L'amore delle entità astratte invase la società, e da allora non ha smesso di devastare la terra.

Quella del secolo XVIII è senza dubbio la più grande trasformazione che abbia subìto la specie umana, dal suo passaggio dallo stadio dell'« homo faber » a quello dell'« homo sapiens », con l'aggravante che si tratta d'un mutamento *letale*. L'influenza delle strutture istituzionali, prefabbricate razionalmente per decreto dogmatico della pura intelligenza, fanno sì che sia sistematicamente ignorato tutto ciò che riguarda la vita, la sensi-

bilità, la simpatia, il cuore, l'adesione spontanea a realtà imponderabili e non traducibili in termini logici. Agli occhi del filosofo che considera *l'uomo totale* nell'equilibrio e nella complementarità — sempre precari! — dello spirito e della vita, la rivoluzione non consiste affatto nella sostituzione della forma repubblicana alla forma monarchica dello stato, e neppure nel passaggio dalla forma aristocratica a quella democratica della società, ma *nel mutamento dell'uomo concreto*, dell'uomo fatto di un'anima incarnata in un corpo, e nei corpi più estesi che sono le sue comunità di vita: mutamento effettuato *da un tipo d'uomo nuovo, che s'identifica sempre più con un'astrazione.*

Le lotte fra monarchici e repubblicani, fra conservatori e democratici, reazionari e progressisti, borghesi e proletari, fascisti e comunisti, e così via, sono dei fenomeni secondari che ricoprono appena il conflitto primario fra concreto e astratto. La prova ne è che ci si può considerare appartenenti ad uno dei gruppi della prima categoria, e dimostrare con gli atti che si aderisce invece al gruppo opposto. Già all'interno di un qualunque raggruppamento politico o sociale, l'urto fra dottrinari e riformisti sottolinea la differenza fra spiriti vuotati dall'astrazione, e quelli attratti dall'adattamento alle condizioni concrete della vita. Per quanto siano sempre meno numerosi gli uomini concreti, e sempre più numerosi quelli astratti, si possono citare esempi precisi d'inadeguatezza fra l'appartenenza esteriore e il comportamento interiore. Péguy e Jaurès sono entrambi socialisti, ma il primo reagisce da uomo in carne ed ossa, il secondo da cerebrale. Proudhon e Marx sono entrambi all'estrema sinistra, ma il primo è appassionatamente legato al concreto, il secondo fabbrica con entusiasmo le sue esplosive danze di astrazioni. Churchill ed Eden erano entrambi conservatori, ma il primo è un ipervitale, l'altro un disincarnato; e l'opposizione è addirittura evidente fra un Lenin e uno Stalin. Si possono citare facilmente dei borghesi che oscillano da destra a sinistra e viceversa, proprio perché isolati dalle loro radici. In tutti i paesi, i gruppi scoppiano, e si dividono in « duri » e « morbidi », forma degradata dell'antagonismo, meno patente, ma effettiva; si dividono fra i temperamenti che sacrificano le realtà della vita alla tirannia di un principio, e quelli che le stesse realtà finiscono per condurre all'ammorbidimento, se non al ripudio delle entità che fino a poco prima adoravano. Le etichette politiche e sociali, secondo noi, non hanno alcun significato. Il fosso che separa gli uomini d'oggi non è a questo livello, ma fra coloro il cui spirito disincarnato si isola dalla comunità vivente con gli altri, e quindi procrea comunità artificiali di sostituzione, e coloro la cui vitalità s'attacca ai frammenti dei corpi sociali organici, distrutti dall'accelerazione della storia. Noi assistiamo oggi alla nascita di *sociogonie*, a confronto delle quali le cosmogonie più arcaiche e più fruste appaiono intelligenti e profonde.

La stessa riflessione vale per la Chiesa, soprattutto nella religione cattolica. Man mano che s'attenua la relazione vivente del prossimo al prossimo, certe moderne teologie della Chiesa diventano delle teogonie, e crescono come la gramigna. Alcune prendono addirittura l'aspetto di vere e proprie gnosi, tanto che il credente si domanda se non deve per caso rinunciare al proprio *credo*, ai suoi antichissimi riti, per diluirsi in una specie di nuvolaglia che guiderebbe l'umanità in marcia verso

la Terra promessa, e che i « progressisti » gratificano oggi del nome di Chiesa.

Per comprendere come questi sistemi sociogonici siano nati e abbiano sommerso le comunità tradizionali, bisogna ricollocarsi ancora una volta nella prospettiva dell'uomo nuovo del secolo XVIII. Il mutamento che caratterizza l'essere umano in questo periodo storico non sta soltanto nel predominio dell'astratto sul concreto, ma, più profondamente ancora, nella rottura dell'equilibrio sacramentale fra lo spirito e la vita. Se chiamiamo *spirito* l'insieme delle facoltà superiori dell'uomo, e *vita* il complesso delle potenze oscure che lo mettono in relazione immediata con il mondo, gli fanno percepire direttamente la sua realtà, lo radicano nell'essere, lo rendono capace di comunicare con la sua presenza, in sostanza quelle potenze dai nomi banali di sensazione, senso comune, buon senso, sentimento, istinto, ebbene, il grande risultato del secolo XVIII fu proprio di dissociarli. Nell'uomo normale, spirito e vita sono complementari perché la vita nutre lo spirito e lo spirito rischiara la vita.

Al contrario, quando lo spirito divorzia dalla vita, non dispone più che di pensieri deboli, esangui, disincarnati. Privo di vitalità, esso non è più presente al mondo per l'intermediario della vita; incapace di raggiungere il reale, arriva soltanto più ai propri pensieri, e si costruisce un mondo interiore del quale è padrone assoluto, perché la vita non gli ricorda più le esigenze del reale. Questo mondo, *diverso* da quello reale, diventa per lui il solo che esista, e il mondo dell'esperienza vissuta gli diviene odioso, perché gli rammenta le sue carenze. Ogni legame reale, ogni comunione, ogni articolazione

vivente con il mondo reale diventa una catena di cui deve liberarsi, un ostacolo che bisogna spezzare.

Nulla è più inebriante di questa impressione di collocarsi in un mondo di cui si è il demiurgo, il creatore e il dio. L'esaltazione che se ne prova compensa l'anemia di questo mondo, e il sentimento di pienezza soggettiva ne colma il vuoto oggettivo. La rovina del mondo reale che essa provoca per sopprimere un imbarazzante testimonio, e per inocularsi la convinzione che abbraccia tutto il reale, ne stimola ancora l'ardore. Per povero che sia il mondo della rappresentazione devitalizzata, è pur sempre il figlio unico delle opere dello spirito autonomo, e quindi è coccolato, adorato, esaltato. Inoltre ha una grande forza di persuasione: non presenta nulla di oscuro e di misterioso, come il reale: è trasparente da parte a parte. Ciò che abbiamo fabbricato noi stessi in tutte le sue parti, lo conosciamo perfettamente, senz'ombre, e lo spirito vi si ritrova a pennello. Credere in questo mondo, significa credere in sé. Aderirvi, significa aderire a sé. Fra questo mondo e l'io non c'è alcuna distanza da valicare: è là, immediatamente disponibile, specchio in cui l'io si contempla senza abbandonarsi.

Ora, nel medesimo tempo che lo spirito si fabbrica in questo modo un *altro* mondo, esso diventa *altro* da sé. Si trasforma a sua volta, creando se stesso: nato per unirsi alla vita, legato ad essa con l'incarnarsi che lo stabilisce come spirito *umano*, si altera, nel senso più completo della parola.

In realtà, l'equilibrio fra lo spirito e la vita è in noi estremamente precario: il suo mantenimento esige una vigilanza continua. È per assicurarsene, per quanto è possibile, la permanenza che gli uomini hanno edificato,

a furia di incitamenti, avvertenze e proibizioni messi insieme, quel complicato insieme che si chiama civiltà. Per poco che si sprema la natura della civiltà, si vede che è un sistema di regole, che si riducono poi ad una sola: ciò che si può fare, e ciò che non si può fare. Il barbaro fa ciò che vuole, e non fa ciò che deve. La diversità delle regole è alla base della differenza fra le civiltà. Per mezzo di esse, l'uomo diventa quello che è, un uomo, uno spirito incarnato nel suo corpo individuale e sociale, sottratto ad ogni possibilità di evasione fuori del suo proprio essere. Il livello d'una civiltà dipende dalla qualità delle regole, e dalla loro azione, sia stimolatrice dell'equilibrio umano fra i membri, sia inibitrice dei loro squilibri. La più nobile e la più bella delle civiltà aveva per norma *la misura*: « nulla di troppo », si leggeva sul frontone del tempio di Delfo. Del pari, ogni civiltà si riconosce dall'impronta d'uno stesso stile su tutte le condotte umane, e costituisce un vero e proprio organismo vivente, ciascuna parte del quale corrisponde a tutte le altre. Una stessa legge dirige le attività dei suoi membri, i più elevati come i più umili, e impedisce loro di deviare. L'uomo che obbedisce a questa legge non scritta, è riconosciuto dagli altri, quale che sia il suo livello sociale, e non può diventare *diverso* da quello che è.

Tuttavia, la tentazione di non essere quello che si è, e di essere quello che non si è, è sempre presente nell'uomo a partire dal grande simbolo del peccato originale: « Eritis sicut dii », sarete come degli dèi. Per questo le civiltà sono mortali: il tipo umano equilibrato precipita dal momento in cui gli viene a mancare l'energia che lo alimenta. Perché una civiltà duri, occorre una disciplina, una costanza, nello sforzo e nell'azione, da parte dei suoi membri, delle élites soprattutto. Nulla è più difficile che cogliere l'uomo reale, il mondo reale; nulla è più raro e più fragile dell'equilibrio. Una civiltà è una protezione contro le cadute, esige attenzione al reale e forza d'animo. Al contrario, niente di più facile che cedere alla vertigine dell'irreale, rompere l'equilibrio dello spirito e della vita. Basta lasciarsi andare alla fatica di vivere, immaginare un *altro* stile di civiltà, in cui tutto sia facile, in cui l'uomo sia un *altro*, in cui gli si offra un *altro* mondo, meno duro.

Orbene, questa tentazione che noi tutti proviamo, il secolo XVIII l'ha canonizzata, codificata, eretta a norma. Agli uomini viene proposta una nuova linea di condotta: la separazione fra spirito e vita, la fuga in un universo mentale popolato di rappresentazioni schematiche, dal quale è esclusa la densa presenza del reale, la costruzione d'un mondo fittizio in cui la prodigiosa varietà del reale e le differenze fra gli uomini sono ridotte ad un comune denominatore astratto. L'uomo è dappertutto e sempre lo stesso, il mondo non è che materia sempre uguale sotto la sua apparente diversità; il selvaggio dell'Orinoco e il filosofo dei salotti parigini, l'anima e il corpo sono gli stessi prodotti della natura. Lo spirito, privato della vita pullulante e dell'universo colorato, non può far altro che *ridurre* il diverso all'identico; nello stesso tempo, il processo di riduzione caratteristico dell'intelletto devitalizzato, libera l'uomo da tutti i suoi agganci al reale e, slegandolo, lo scatena. La grande rivoluzione non è in primo luogo politica e sociale; ma è tutt'intera nell'uomo, il cui spirito si sottrae alle in-

giunzioni della vita. Le élites intellettuali del secolo XVIII ne hanno proposto il modello all'umanità.

Non si tratta qui d'un avvenimento limitato nelle sue conseguenze, simile a quelli del tempo discontinuo proprio della storia generale, ma di un fenomeno il cui principio di riduzione è *totalitario*, e le conseguenze infinite, dal momento che si esercitano ancor oggi con crescente ampiezza. Dopo aver disertato la vita, lo spirito umano, spinto dall'incosciente forza unificatrice che lo travaglia, la reintegra, riducendola e distruggendola per renderla conforme ai suoi schemi prefabbricati. Nasce una nuova continuità, la sola che valga, quella che Condorcet ha chiamato: il progresso infinito dello spirito umano.

Lo spirito strappato alle sue radici, e popolato di astrazioni, si annette come prima cosa lo stato. L'abbiamo già detto, ma ritorniamoci su un momento. Il nuovo stato, nato dallo spirito nuovo, ignora uno degli istinti più profondi della vita: l'istinto sociale. Esso viene a coronare, non più delle società diverse, accordate le une alle altre dai lenti adattamenti della storia, ma una collettività di automi rigorosamente simili. Una comunità di rassomiglianze prende il posto della comunità forgiata dal destino attraverso tempi e affinità comuni, derivati da rapporti concreti comuni, inavvertitamente costruiti nel corso di tutta un'esistenza. Per quanto operi nello spirito staccato dal reale, la sterile e astratta deduzione va imperterrita per la sua strada: gli uomini sono liberi perché hanno spezzato i loro agganci alle loro storie particolari, familiari, professionali, regionali; dunque, sono tutti uguali, perché nulla più li differenzia, e sono tutti fratelli, dal momento che sono identici. Non ci sono

più società al plurale, come diceva Péguy; rimane soltanto una collettività composta di individui simili, sui quali lo stato domina da tiranno, perché privi di ogni capacità di resistenza sociale al suo arbitrio. Punto finale di questo fenomeno, il collettivismo e, al limite, il comunismo universale, il cui inno assicura, senza mezzi termini, che

L'Internazionale sarà il genere umano.

Uno stato fondato su un principio universale, che non considera i suoi membri in quanto francesi, o americani, o tedeschi, o russi, ma in quanto liberi, uguali, fratelli, oppure in quanto destinati a rendere il mondo adatto alla democrazia, oppure ancora in quanto ariani, o lavoratori; uno stato del genere è necessariamente imperialista e conquistatore, perché mira a far entrare nell'esistenza una caratteristica astratta e universale, più larga della qualità concreta che caratterizza i componenti d'una stessa patria. Lo stesso accade per l'arabismo, o per il mondo di colore. Oggi, tutti gli stati sono affetti dai virus dell'astrazione, che trovano il loro terreno di coltura nella separazione dello spirito dalla vita, ed hanno alla base di tutti i loro atti il principio di Napoleone: « Io ho realizzato l'unione della filosofia e della spada ». Nessuno stato fa eccezione, nemmeno la stessa Inghilterra, la quale, per empirico che sia il suo comportamento, nasconde nella sua politica una filosofia utilitaristica degli affari.

In una atmosfera così satura d'ideologia, gli stati si fanno e si disfano con una rapidità estrema: nulla è più accessibile dell'ideologia alle influenze straniere, alle diverse forme della volontà di potenza, agli interessi ma-

teriali, all'appetito di dominio, perché l'ideologia non s'attacca a niente di solido, di vivente, di radicato nell'esperienza vissuta e nel tempo continuo delle città carnali: è semplicemente il travestimento della pirateria. È proprio in nome della giustizia con la maiuscola, che si commettono le più flagranti ingiustizie.

Un esempio: la riprovazione che oggi è di moda scagliare sulla colonizzazione.

Il fatto è che ha buon gioco la giustizia astratta e maiuscola, perfetta nello spirito disincarnato che la contempla e la preconizza soltanto a parole; che non conosce la parte d'imperfezione che accompagna l'incarnazione dello spirito nella vita, ignora le realizzazioni concrete, e vilipende insieme il prima e il dopo dell'azione reale: che in una parola, è nichilista per definizione. Del resto, se ne erano accorti i nostri padri: « Summum ius, summa iniuria »; saggezza semplice, accessibile all'osservazione immediata, che è oggi fuori-corso, soprattutto fra i cosiddetti « intellettuali ».

La nevrosi degli stati moderni è manifestata da una quantità di sintomi. Regnando su individui senza passato, senza presente e senza avvenire, lo stato oscilla continuamente fra tre posizioni, che è incapace di occupare stabilmente: l'anarchia, l'organizzazione dell'anarchia, la tirannide. La guerra civile, che è la forma acuta dell'anarchia, non è mai permanente, perché è troppo contraria alla natura sociale dell'uomo. Lo stesso vale per l'anarchia, che, paradossalmente, è stabile non già nel subcosciente dei cittadini, ma al contrario nella loro coscienza più illuminata, la più deformata dai « lumi ».

Come può lo stato riunire la moltitudine di atomi sparsi e astratti dal loro contesto sociale, che si continua

a chiamare « cittadini »? Unicamente attraverso ciò che li allontana di più dalle comunità concrete, cioè le loro opinioni, perché l'opinione ha proprio per oggetto ciò che si conosce di meno per esperienza vissuta. Io non ho affatto un'opinione sugli esseri e sulle cose con i quali sono in vivente relazione quotidiana: l'opinione è estranea all'oggetto stesso dell'opinione. In quanto belga, non posso avere un'opinione sulla mia patria, mentre posso averne una sull'America, nella quale ho viaggiato. Più in generale, non posso avere opinioni nell'immenso campo delle cose che mi sono date per nascita, che sono connaturate al mio essere, di ciò che prolunga organicamente la mia anima e il mio corpo, di ciò che tocca la mia vocazione e le mie tendenze più profonde. Non ho opinioni su ciò che mi interessa di più, mentre ne ho, e d'avanzo, su quanto m'interessa di meno. Ma lo stato moderno, separato dalla vita, non ha altro procedimento a disposizione, per organizzare l'anarchia, che la classificazione delle opinioni: può pormi domande soltanto su quello che non so, ed è incapace di interrogarmi su ciò che so.

Per questo il regime parlamentare della rappresentanza delle opinioni costituisce una vera e propria « impasse », un vicolo cieco, una caverna nel senso platonico del termine. All'origine, poté funzionare, bene o male, nella misura in cui deputati e senatori erano ancora attaccati con molteplici radici alle strutture sociali elementari nelle quali si svolge la vita degli uomini. Nel mio paese, in Belgio, dove l'evoluzione politica è stata meno rapida che in Francia, ho potuto conoscere ancora dei parlamentari che si preoccupavano delle comunità organiche nelle quali vivevano. Ora, sono scomparsi.

C'è però una conseguenza ancor più grave della loro eliminazione, ed è il carattere anonimo dello stato, riflesso del carattere anonimo delle opinioni. Uno stato in cui il re regna, ma non governa, in cui il magistrato supremo è senza potere, in cui egli è il capo di un partito politico, è uno stato in disarmo, una stato periodicamente da conquistare, uno stato che suscita le più folli mire. Ora, le opinioni che lo prendono d'assedio sono incapaci, *in quanto opinioni*, di esercitare la funzione di governo: l'atto di governare e quello di opinare sono in realtà inconciliabili. Il primo ha per oggetto degli esseri e delle cose, il secondo delle entità astratte che mascherano la visione degli esseri e delle cose. Per governare, l'uomo di stato è costretto a prendere una strada traversa, la sola che gli sia accessibile: dato che non si governano le opinioni e non si governano più le diverse comunità che costituiscono il paese, in modo da far loro superare il loro particolarismo e da articolarle le une alle altre, restano soltanto più gli interessi materiali nel senso stretto del termine. È l'unico punto di aggancio al reale che possiede la politica moderna. Reciprocamente, i fattori che determinano i governi all'azione sono strettamente materiali. Opinioni e interessi materiali vanno assai d'accordo, perché le une servono da paravento agli altri.

Sennonché lo stato vacante diventa preda di feudalità d'interessi, ed è l'anarchia organizzata. I gruppi economici dettano legge, sotto il fittizio pretesto del regime democratico, che ha solo un'esistenza nominale e retorica, etichetta di ben altro regime caotico; esso non ha ancora un nome, ma consiste di fatto nell'occupazione del potere da parte di una classe dirigente politico-economica (è quanto accade nei paesi comunisti), o nella consegna delle leve di comando dello stato nelle mani d'una « classe di tecnocrati », formata da funzionari e da rappresentanti di gruppi di pressione, che soppiantano lo stato e lo paralizzano, sia con il loro accordo che con il loro disaccordo (è quanto accade nei paesi cosiddetti liberi). Inutile aggiungere che queste due classi non si battono ad armi pari: lo spettacolo del mondo contemporaneo è abbastanza eloquente in questo senso. Anche qui, la storia accelera di giorno in giorno.

Ma lo spirito del secolo XVIII non ha contaminato solo lo stato: ha pesato in modo decisivo anche sullo sviluppo delle scienze positive, delle tecniche e dell'economia.

Il monismo che anima tutte le teorie evoluzioniste, e che costituisce la filosofia occulta dell'accelerazione della storia, tende a riunire in un solo ed unico potere generatore le diverse correnti che traversano un'epoca. Scienze, tecniche ed economia del secolo XVIII formerebbero così, con lo spirito dei Lumi, un tutto coerente.

Ora, punti di vista così approssimativi non bastano per una attenta osservazione dei fatti storici: il monismo non si concilia con la natura della storia. È fuor di dubbio che esistano un genio greco, un genio latino, un genio francese, e perfino « an american way of life », che compenetrano le discipline dello spirito, le lettere, le arti, le scienze, e le colorano della loro presenza. Sennonché, una cosa è questa pregnanza nelle opere dell'uomo da parte d'una data mentalità, e altro la loro confusione in una stessa fonte, simile al caos dei miti arcaici, dal quale sarebbero usciti l'universo, gli dèi e gli uomini. Lo stile ed i fattori d'una civiltà differiscono, nonostante le loro rassomiglianze sul piano dell'espres-

sione, per il semplice fatto che hanno oggetti diversi. Ogni attività umana è resa specifica dal suo oggetto, e la diversa natura di questo determina delle attività diverse in un universo a struttura pluralistica. L'universo storico non sfugge alla regola, e la nozione di storia universale non ha alcun senso a meno di non collocarla in una prospettiva di provvidenza, che ci sfugge. Non c'è, per esempio, alcuna valida ragione di riunire in uno stesso filone genetico il sistema scientifico di un'epoca e il suo sistema sociale. La geometria di Euclide non ha il minimo rapporto con la democrazia ateniese: la storia è tessuta di correnti le une dalle altre indipendenti, che interferiscono. In Saint-Just, il neo-classicismo e il furore rivoluzionario s'intersecano. È così, ed è la complessità stessa della storia che lo vuole. Ridurla ad un unico processo di espansione e di sviluppo è soltanto una costruzione dello spirito, in urto con la presenza della materia che diversifica gli individui e le comunità di base. Solo una visione gnosica può dar luogo ad una storia così concepita.

Il credito di teorie come questa va però aumentando. Per molti storici, come per l'uomo della strada, il progresso dei Lumi, e lo sviluppo delle scienze, delle tecniche e dell'economia sono creature gemelle dello spirito nuovo. Una pubblicazione come l'Enciclopedia ha contribuito non poco a diffondere questa favola smentita dalla storia: né le scienze, né le tecniche, né l'economia hanno atteso i filosofi del secolo XVIII per nascere e costituirsi. Bisogna dire però che questa favola comporta anche una parte di verità. Non è un paradosso affermare che a partire dal secolo XVIII, e per la prima volta nella storia, l'immaginario tende a diventare realtà: sotto la pressione della naturale tendenza all'unità che travaglia l'uomo, lo spirito staccato dalla vita, navigando nell'empireo della ragione pura sul soffio dell'immaginazione, non ha pace finché non ha raggiunto la vita, finché non ne ha toccato tutte le espressioni; e tra queste, le scienze, le tecniche e l'economia sono gli strumenti che in ogni tempo l'uomo ha inventato per adattarsi al reale. La ragione pura, però, non riesce mai a riarticolarsi *organicamente* alla vita: sarebbe una rinuncia a se stessa. Per riprendere la vita che ha abbandonato, la invade, se l'annette, in qualche modo se l'incorpora. Se si definisce il totalitarismo come la volontà di potenza della parte che pretende d'essere il tutto, il razionalismo è per definizione totalitarismo. L'unica via d'uscita che gli si offre è quella di penetrare nel cuore stesso della vita, per trasformarla radicalmente in ragione pura. Non si tratta più di conoscere il mondo, proclama Marx come un oracolo, ma di cambiarlo. Le categorie della vita devono ormai cedere completamente il posto alle categorie della ragione, che costruiscono un *altro* mondo, favoloso e artificiale: il nostro.

Un simile tentativo ha modificato la concezione della scienza, ed insieme, la sua direzione. La scienza è ormai investita d'una missione che non ha mai conosciuto: rendere il reale totalmente razionale, conoscere fino ad esaurimento la realtà. A questo scopo, il positivismo ha sostituito la nozione di legge a quella di causa, la fenomenologia ha ridotto l'essere ai soli fenomeni, lo scientismo ha fatto trionfare dappertutto il modulo meccanico che aveva condotto la fisica di successo in successo. Se la scienza riuscisse ad eliminare tutte le resistenze che il reale oppone alle investigazioni della ragione umana,

la ragione diventerebbe padrona di tutto, e null'altro incontrerebbe nell'universo se non la propria immagine.

Le filosofie che fino a qualche tempo fa deificavano la scienza, non hanno quasi più sèguito oggi: restano però le due conseguenze della spinta razionalista ed imperialista che le fece nascere: la moltiplicazione delle scienze specializzate nell'esplorazione dei più nascosti meandri della realtà e, correlativamente, la convinzione che l'unità della scienza porterà una soluzione a tutti i problemi dello spirito umano. Un movimento di dispersione imprime al progresso scientifico una velocità accelerata che fa sorgere nuove scienze, ma nello stesso tempo le relega nel vicolo cieco d'un sapere raffinato, inintelligibile a chi pratica un altro settore del sapere. Un parallelo movimento di concentrazione, fortificato da questa stessa ignoranza, rianima continuamente, nella mente degli scienziati, la speranza che una vasta teoria potrà un giorno radunare tutte queste ricerche sparse in una sintesi razionale totale. Il favore incontrato dal sistema romantico di Teilhard de Chardin ha qualcosa a che vedere con questo stato d'animo dello scienziato, la cui carica si comunica alle scienze stesse. Dietro di esse, se lo scienziato non sta attento, si profila sempre il mito della scienza estendibile alla totalità del reale. Non è qui in causa il sapere scientifico in quanto tale, ma in quanto manovrato sotto sotto dalle astuzie della ragione, nelle quali, che lo voglia o no, lo scienziato si trova coinvolto. Lo spirito scientifico non ha ritrovato la coscienza dei suoi limiti né del suo oggetto proprio: il misurabile. Il razionalismo occulto e disincarnato che gli si è avvinghiato da parassita da più di due secoli l'obbliga a compiacersi d'una rappresentazione degli esseri e delle cose sempre più lontana dalle altre possibili che ne abbiamo, a considerare la rappresentazione scientifica come l'unica valida e, per conseguenza, ad estenderla dispoticamente al di là del suo dominio.

Ormai è fatta. Le scienze hanno esiliato filosofia e teologia addirittura sulla luna. Per riconquistare credito, queste discipline si buttano in esibizioni grottesche: vedi l'esistenzialismo e il progressismo. Questo declino della sapienza non è dovuto, ancora una volta, al progresso delle scienze come tali, ma al complesso d'inferiorità che la filosofia e la teologia provano di fronte al cesarismo razionalistico di cui il progresso scientifico è portatore. I sapienti dell'antichità sapevano che la conoscenza umana implica livelli differenti: i filosofi ed i teologi moderni sono persuasi invece che conoscere significa conoscere scientificamente; e poiché non riescono a collocarsi nelle prospettive delle scienze esatte, abbandonano le loro posizioni per rifugiarsi nelle misterie dell'utopia e delle visioni pseudoreligiose. Rare le eccezioni. La sapienza è data sempre meno da quella partecipazione vitale alla realtà, che, innalzata al livello del pensiero, penetra nell'intimità degli esseri e delle cose; è invece sostituita dalla perizia e dall'inchiesta, per non dire dalla statistica. Lo spirito, isolato dalla vita, che confisca a suo vantaggio le scoperte delle scienze, ha fatto guasti inauditi in questo campo: le esperienze hanno rovinato l'esperienza della realtà naturale e soprannaturale, di cui la filosofia e la teologia avevano un tempo l'appannaggio.

La conseguenza è fatale: grazie al prestigio delle vittorie che le scienze riportano nel campo della natura, l'impresa della scienza unica e solitaria si sviluppa con-

tinuamente, e dal mondo materiale si è ormai estesa all'uomo. Sintomatica l'introduzione della terminologia « scienze umane » nelle facoltà di lettere francesi. La psicologia, la sociologia, la pedagogia, ecc. ricalcano i loro metodi su quelli delle scienze positive e considerano l'uomo come una marionetta di cui vanno pazientemente smontando il sistema meccanico. Il vivente, l'imprevedibile, il meraviglioso che si scoprono ad occhio nudo nell'uomo, sono misconosciuti, a vantaggio d'una specie di radioscopia. Vengono portati alla luce tutti i canali in cui circola l'anima, ma *l'anima* in sé, quella che ingloba lo spirito e la vita, è andata in fumo. L'uso della parola è strettamente riservato agli innamorati, agli « chansonniers », ai predicatori. Chi è disposto ancora ad ascoltare l'invocazione di Socrate ai discepoli: « Abbiate cura della vostra anima »?

Sotto l'impulso dello spirito nuovo, la distinzione fra scienze speculative e scienze pratiche è andata costantemente riducendosi. La teoria fa rimando alla pratica e questa a quella; la scienza pura chiede alla tecnica di perfezionarle i mezzi di investigazione e la tecnica esige dalla scienza pura una accresciuta precisione dei suoi obiettivi. Tra le due tendenze, che formano oggi un cerchio quasi perfetto, si stabilisce un va e vieni sempre più rapido. Scienze e tecniche, tutte quante, hanno rinunciato a contemplare il mondo e l'uomo, per conquistarlo e trasformarlo a loro somiglianza. Ne consegue la più terribile crisi che abbia mai agitato l'umanità.

Ancora una volta, non si tratta di mettere sotto accusa le tecniche, ma di sottolineare la deviazione che in esse opera il razionalismo, facendosene parassita. Se non bisogna negare il sentimento di grandezza che l'uomo prova dall'alto di un aereo, e che sentirà forse un giorno negli spazi interplanetari, non bisogna neppure sottovalutare l'assoggettamento dell'uomo nei confronti delle tecniche di dominio che ha inventato, e delle quali è schiavo, nella misura in cui non può padroneggiare la sua propria padronanza. Lo stesso accade per le tecniche più comuni. A partire da un certo grado di dominio sulla materia o sull'uomo, il volere abdica di fronte al potere: ciò che si può, lo si vuole, è una tentazione inevitabile, alla quale ben pochi sanno resistere. Per padroneggiare le tecniche, bisognerebbe che l'uomo cacciasse dal suo spirito il diffuso razionalismo che lo impregna e che le tecniche stesse, che ne sono i canali, contribuiscono ad espandere. Come essere padroni di sé e dello strumento che si utilizza, se non si ha il senso dei propri limiti? E come ricuperare questo senso, se lo spirito non s'incarna nella vita, della quale la minima esperienza ci rivela i limiti?

D'altra parte, questo dominio di sé e dei propri strumenti è tanto più difficile, quanto più è irriducibilmente personale, mentre le tecniche ispirate dal razionalismo sono collettivizzanti. Esse dissolvono l'uomo nella massa e giustificano il collettivismo con il razionalismo di cui sono impregnate: non si rende forse l'umanità, grazie a loro, sovrana della natura e responsabile del suo destino? L'individuo in carne ed ossa è uno zero nel sistema: perché preoccuparsi di lui? Soltanto le collettività animate da una passione conquistatrice sono sicure di vincere la partita. Se degli scienziati e dei tecnici non si stancano, a titolo privato, di denunciare questo razionalismo totalitario, le loro proteste passano quasi inosservate. Non è forse vero che le due grandi potenze che

si dividono la terra accelerano il progresso delle scienze e delle tecniche, per imporre al mondo la loro volontà dominatrice? Non è vero che il feticismo delle scienze e delle tecniche è la religione delle masse? Come far intendere, allora, la propria voce in questo tumulto? Un latente razionalismo, sotterraneo e profondo, più dannoso del vieto scientismo del secolo XIX, è la caratteristica del secolo XX.

Guardando da questo punto di vista l'accelerazione della storia odierna, non ci si stupisce che abbia impresso ai fenomeni economici una andatura senza precedenti. L'economia si trova al punto d'incontro della materia e dell'uomo, è lo sbocco delle scienze e delle tecniche, deriva da un lavoro collettivo, agisce sulla natura per trasformarla, è interamente frutto dello sforzo dell'uomo. L'uomo può fare a meno quasi di tutto, tranne che d'un minimo di beni materiali. Economia e vita umana, considerate come sostrato di valori più alti, sono intimamente associate. Anche qui è arrivato il razionalismo, e non basta dire che, nella sua fretta d'impadronirsi di tanti fattori associati e di infeudarsi la vita, lo spirito razionalista ha creato dal nulla la scienza economica. Il fatto è che la scienza economica è nata nel secolo XVIII e non si è mai potuta liberare del marchio d'origine. Le altre scienze e le altre tecniche sono potute sfuggire talvolta alle influenze del razionalismo, l'economia mai. Si può dire, senza esagerare, che nel momento stesso in cui la civiltà moderna è entrata in una fase caratterizzata dal predominio dell'economia, questa scienza ha esercitato la più nefasta influenza sul corso degli avvenimenti, e l'ha sospinto sull'orlo dell'abisso. Basterà ricordare i nomi dei grandi economisti liberali del secolo XIX, quelli di Marx e dei suoi successori, di Keynes e seguaci: le perturbazioni sociali più catastrofiche della storia umana sono la loro eredità.

All'origine di questo straordinario moto di dissoluzione che si va estendendo di giorno in giorno, malgrado brevi parentesi, si trova la separazione fra lo spirito e la vita, volgarizzata dal secolo XVIII, e già contenuta in germe nel dualismo cartesiano. Il cambiamento della concezione dell'uomo non ha soltanto devitalizzato lo spirito, ma anche despiritualizzato la vita, riducendola alla materia. È apparso così, al livello dell'economia, un tipo d'uomo sconosciuto nella storia, l'« homo oeconomicus », ora macchina per produrre, ora macchina per consumare. Tutti i sistemi economici lo presuppongono dietro le loro ricerche, perché si affermano come scientifici, e d'altro non dispongono, per esserlo, che del modello meccanico e perfettamente razionale costruito dallo spirito nuovo. L'economia è un'enorme macchina, di cui la natura e l'uomo sono le rotelle. Per gli economisti liberali, bisogna « lasciar fare » la macchina: chi ne rispetta le regole imprescrittibili è ricompensato, chi le viola, è punito. Per gli economisti marxisti, bisogna invece costruire una nuova società di stile collettivistico, che s'adatti razionalmente alla macchina, e liquidare la vecchia società ormai logora. Per i seguaci di Keynes, bisogna agire ora sull'uno, ora sull'altro elemento della macchina, secondo il bisogno, in modo da ottenerne il pieno rendimento il più a lungo possibile, e ricominciare l'operazione su un altro organo, quando occorre. Economia libera, economia costretta, economia manovrata: l'uomo in carne ed ossa, però, non c'è mai.

È chiaro che in una economia così nettamente mecca-

nicistica, interamente trasparente allo sguardo della ragione, ogni finalità è esclusa: l'economia non ha altro scopo che la propria conformità al modello razionale e astratto che le è stato scelto. Costruito il prototipo, il potere lo adotta, e la macchina economica si lancia a tutta velocità senza che nessuno sappia dove va. Nessuno si ricorda del principio, immediatamente evidente, che si produce *per* consumare, e che l'essere umano concreto, il solo che sia capace di consumare dei beni materiali, è l'unico fine dell'economia, che altri non ve ne sono, e che bisogna pur tenerne conto! Diceva un illustre economista: « Tutto andrebbe così bene nel mio sistema, se non ci fosse questo diavolo di consumatore! ».

Dato che bisogna tenerne conto, lo si farà nella misura minore possibile. Come prima cosa, lo si amputerà di ciò che lo fa uomo, vale a dire della sua natura di spirito incarnato nella vita, della sua tendenza naturale a perseguire il completo sviluppo del suo essere indivisibile, in una parola, del suo *fine morale*. Unanimi, su questo punto, la teoria e la pratica: la scienza e la politica economiche hanno divorziato nel mondo d'oggi dalla morale. In seguito, s'isolerà l'interesse che l'uomo prova per i beni materiali da tutto il contesto umano del quale sono strumenti, e si erigeranno questi mezzi in fini. Anche qui, l'unanimità è totale: il mondo moderno ha come postulato che l'uomo desidera i beni materiali, senza andare a cercar altro. Infine, la riduzione si completa con l'identificazione dell'uomo in unità anonima di produzione e di consumo, immersa nella massa. La finalità dell'economia è così esorcizzata. Si tratta soltanto più, a questo punto, di far passare questa concezione dell'« homo oeconomicus » nei costumi: un gioco da ragazzi, quando si sa

che l'economia è necessaria all'uomo, farla passare per l'*unica* cosa necessaria. La propaganda, la pubblicità, la violenza, la costrizione, le leggi e i regolamenti, la vecchia speranza d'un paradiso terrestre in cui i beni materiali saranno prodotti e distribuiti senza sforzo, come l'acqua e il gas a domicilio... e la macchina dell'economia gira, gira senza fine, follemente, sotto i nostri occhi. Perché l'uomo resta un uomo e, a dispetto dell'accresciuto dinamismo dell'economia che ha cacciato i fantasmi della carestia e della fame da larghe zone della terra, rimane insoddisfatto. Qualcosa di informe, di terribilmente trascurato dentro di lui, protesta contro questa vita senz'anima, contro quest'anima senza vita.

L'accelerazione della storia ha distrutto tutto, dai valori sacri a quelli materiali. Ha costruito, artificio su artificio, sulle rovine dell'antico mondo, un mondo razionale la cui caratteristica è il *cominciare assolutamente da capo*. Ha fatto come l'architetto che si trova di fronte ad un terreno incolto, e sottomette l'edificio che costruirà ad un piano prestabilito. Ogni altro mezzo le era proibito, a meno di non compiacersi di una perpetua distruzione. Poiché aveva rifiutato le lente germinazioni della vita, poteva far ricorso soltanto alla pianificazione, ed essa doveva essere il più universale possibile, perché la ragione pura è universale, ovunque e sempre identica a sé. Le nostre menti sono a tal punto ipnotizzate, che riusciamo a comprendere la vita sociale soltanto più sotto l'aspetto delle « strutture » e delle « istituzioni », come se derivasse interamente da una pianta razionale che si tratta di far passare ulteriormente nella realtà. Non riusciamo più a vedere che la tendenza sociale è *anteriore*, e che tutta l'opera della ragione umana, in essa

incarnata, è di condurla alla sua piena affermazione. Non sappiamo più che lo spirito prolunga, corona e regolarizza la vita, la legge la natura, il diritto il fatto, l'astratto il concreto, le norme morali e sociali le inclinazioni spontanee dell'essere.

È la completa inversione dell'ordine sociale. Le comunità tradizionali sono tutte fondate sulla nozione, potente e oscura ad un tempo, del destino. È destino esser nati in una certa famiglia, in una data epoca, in un determinato posto della terra. È un destino sposarsi e fondare una famiglia, come avere una vocazione, o appartenere ad una certa patria. Il destino è l'insieme delle condizioni che s'integrano nell'atto di nascita dell'uomo, e l'incrociarsi dei destini costituisce la comunità. L'accettazione d'un destino comune è il fondamento dell'ordine sociale. Ora, questo destino non si può modificare: combatterlo o negarlo, significa urtare contro l'impossibile, collocarsi con l'immaginazione al di qua della propria nascita, per creare il proprio essere a partire dal nulla; significa figurarsi illusoriamente di essere prima di essere, ed è manifestamente contraddittorio. Ciò nonostante si è tentato di farlo, ed era logico per il razionalismo che, separando lo spirito dalla vita, lo rinchiude nel cerchio della rappresentazione: mentre si tagliava fuori la ragione dalla presenza degli esseri e delle cose, la si collegava strettamente con l'immaginario. Quanto più il razionalismo si vuole razionale, tanto più è irrazionale. Tutti i tentativi di ricostruzione di un ordine sociale a partire dalla ragione e dai suoi decreti, devono fare appello per forza alla finzione e all'attrattiva che la fantasia esercita sull'uomo. Lo aveva mirabilmente presentito Rousseau. Ecco l'esordio del suo « Discours sur

l'inégalité »: « Incominciamo con il mettere da parte tutti i fatti ». La sua franchezza doveva attirargli l'odio di tutti i filosofi, il cui razionalismo virulento misconosceva la sua contropartita irrazionale. Rousseau non esitò un solo istante: per costruire il nuovo ordine sociale bisognava far tabula rasa di tutto ciò che il destino porta all'uomo all'atto della nascita e combinare le potenze della ragione e dell'immaginazione. In questo senso, è il solo pensatore coerente del secolo XVIII, e questo spiega il suo immenso seguito. Introducendo l'immaginario nel cuore stesso della ragione, egli faceva appello ad un surrogato della vita e, in mancanza di realtà, la nutriva di miraggi.

Sottratta al destino che tesse la trama degli incontri e ne mantiene saldamente i protagonisti in reciproca solidarietà, la concezione della società sviluppò la sua logica immanente. Folgorante la rapidità della sua diffusione: spesso ci fa meraviglia, mentre bisognerebbe stupirsi piuttosto del contrario. Non c'è niente che fiacchi più sicuramente gli uomini che un insieme di ragione e di disragione. È una lega che imita grottescamente la confusa intuizione d'una intelligenza misteriosa dalla quale dipende il proprio essere, e fa appello alle potenze religiose che lo travagliano, muovendo fino al parossismo il senso del sacro e proponendo un *surrogato* di Dio. Questo Dio, l'uomo lo porta in sé, nella sua ragione congiunta con la sua immaginazione. Con un lirismo un po' ridondante, ma di esatta portata, Edgar Quinet nota che « l'umanità è gravida come se stesse per partorire un dio ». A livello sociologico, questo miscuglio di razionale ed irrazionale ha il suo corrispondente, negli ultimi due secoli, nell'implicazione delle so-

cietà di pensiero e delle sètte occultiste: la mistica tecnocratica di oggi ne costituisce il prolungamento.

La rapidità con cui l'onda si propagò, valse a rinforzarne l'aspetto religioso: non soltanto la fisionomia del mondo cambiò nel giro di due generazioni ma, nello spirito e nell'immaginazione delle masse convertite, il carattere universale dell'avvenimento eresse la nuova storia in divinità. Le condotte umane non furono più regolate dall'oscuro destino della nascita né dalle comunità di destino nate dai passi successivi; ma dall'enigmatico destino della storia e dalla nuova società scaturita dalla sua potenza. Il destino cambiò piano, passando dalle comunità particolari e concrete alle vaste società e all'umanità tutta, considerata come una astrazione. L'uomo divenne incapace di sottomettersi al suo destino individuale e sociale: divenne *il suo stesso destino, ma collettivamente.* Napoleone, con il suo acume di visionario, definì questo rovesciamento di posizioni con una formula geniale: « Io non sono un uomo, sono un destino ». Il culto che le masse gli votarono gli dà perfettamente ragione.

La mitica identificazione dell'uomo con una ragione universale, pensata e immaginata come una specie di divinità, ha segnato di sé tutta la nostra epoca. Il sentimento religioso, cacciato dal laicismo e dalla attività profanatrice dello spirito dei Lumi, non cessa di accumulare la sua forza esplosiva nell'inconscio: il suo enorme potenziale è sempre disponibile. I secoli XIX e XX provano abbondantemente che esso s'infiltra nella zona di minor resistenza, offertagli dalla rappresentazione immaginaria, dallo sradicamento dalla vita, dall'evasione nelle nuvole dell'ideologia. Il freudismo, probabilmente, non è altro

che la trasposizione a livello della sessualità individuale di questo fenomeno sociologico di portata mondiale. Il nazionalismo, l'internazionalismo, le diverse forme dell'umanitarismo, dimostrano che l'uomo moderno si trova misticamente legato ad entità astratte, come Popolo, Razza, Classe, Umanità, *che lo superano e lo costituiscono.* Difficile trovare un altro periodo storico nel quale le epidemie religiose siano state altrettanto virulente, e non bisogna andare a cercare molto lontano per scoprirne le cause. Le entità astratte derivano la loro esistenza dal pensiero e dall'immaginazione: esistono solo nello spirito che le concepisce. Il popolo e la razza, per esempio, non sono più delle realtà in quanto tali. Con sovrano buon senso, Joseph de Maistre diceva che l'umanità non esiste, ma esistono soltanto degli uomini. L'istinto religioso compresso si sfoga in queste rappresentazioni mentali e, volendo stringere a sé un dio reale che lo conforti e lo soddisfi, le divinizza. Il processo di deificazione presenta due aspetti strettamente collegati: riguarda l'individuo dal quale le rappresentazioni mentali derivano la loro esistenza e le collettività che esse designano, la loro origine ed il loro termine. Erigere il proprio pensiero in idolo significa sempre idolatrare se stessi e adorare le entità collettive che corrispondono a queste astrazioni. L'uomo ha un solo dio di ricambio: il suo io, ed il collettivo ne differisce solo per il nome. L'idolo è l'io che si idolatra, trasformato e sublimato in un individuo gigante, che incorpora e impasta tutti coloro che si trovano in una situazione analoga.

L'individuo sradicato dalla vita che gli fa da limite e che gli impedisce di affondare nell'autodivinizzazione, si sente e si interpreta come un destino che opera nella

collettività, nel tempo stesso che sente la collettività come un destino che opera nel suo io. Il destino gli è al tempo stesso immanente e trascendente. Con la sua azione, egli determina la storia collettiva e la storia collettiva lo determina a sua volta. Il suo io è la legge suprema che concatena gli avvenimenti con forza invincibile e muove infallibilmente i membri della collettività: questa potenza collettiva da parte sua lo domina, lo costringe e lo orienta in tutto il suo comportamento. Guardiamo i grandi attori del gioco politico e sociale negli ultimi due secoli, da quelli della rivoluzione francese a Sékou-Touré, N'Krumah e Lumumba: il virus mistico dell'autodivinizzazione e della divinizzazione del collettivo li travaglia ed essi potrebbero ripetere con Marx che « la coscienza umana è la più alta divinità » e che « il collettivismo coincide con l'umanesimo ». È un fatto che non tutti i nostri contemporanei sono intossicati nello stesso modo da questa nuova forma del destino: come in tutte le religioni, ci sono dei condottieri e dei seguaci, dei profeti e predicatori, dei convertiti e degli zeloti; ci sono i semplici fedeli, i ritualisti, gli aderenti passivi che subiscono le pressioni sociali dell'ambiente. C'è la folla degli indecisi e dei quasi-indifferenti, che adottano soltanto le grandi linee del sistema, come i cattolici che hanno a che fare con la Chiesa solo per il battesimo, il matrimonio e la sepoltura. Tuttavia, virulento o edulcorato che sia, il delirio religioso è presente dappertutto: come tutti i fenomeni di nevrosi, attraversa delle fasi di esaltazione e di depressione, provoca eretismo e stanchezza, ma uno sguardo attento lo coglie sempre: « Non tutti ne morivano, ma tutti ne erano colpiti ».

Un movimento storico così generale non poteva non rivoluzionare i comportamenti sociali tradizionali. Sono di fronte due concezioni opposte del destino: l'una, vitale, formata dalle tendenze naturali e dal loro incrociarsi; l'altra, pensata e immaginata. La prima tocca concretamente gli esseri che la compongono, li rende interdipendenti e li lega gli uni agli altri in modo organico. Scambi effettivi e costanti li definiscono. Malgrado la diversità di situazioni e di vocazioni, il padre, la madre e i figli sono solidali in un destino comune vissuto fin nel profondo dell'essere. Lo stesso accade in un'impresa sana e in uno stato ben costituito: il padrone e l'operaio, il principe e i sudditi sono uniti nella felicità e nella prosperità come nella disgrazia e nell'avversità. I membri d'una comunità impregnata da una concezione vitale del destino vivono *l'uno per l'altro*.

Al contrario, i componenti d'una comunità avente una concezione del destino pensata e immaginata vivono *gli uni come gli altri*. Sono inglobati in una stessa ideologia astratta, che colpisce il pensiero e l'immaginazione per discendere nel comportamento e modellarlo secondo un tipo uniforme. Costituiscono dei partiti, delle classi, delle collettività i cui elementi si assomigliano, ma non sono solidali gli uni con gli altri se non nella misura in cui li coagula una frenesia religiosa. Nessun legame carnale e concreto unisce l'egiziano all'algerino, il cinese al cubano, il russo al congolese, l'operaio metalmeccanico di Billancourt a quello della Fiat, il borghese di Parigi a quello di Bruxelles, il partigiano d'un qualunque gruppo politico a quello della stessa setta. Comunicano soltanto a distanza nella stessa ideologia, nella stessa

concezione del mondo, nel fanatismo o nel culto di una entità astratta.

I due tipi di comunità sono esattamente opposti. La prima si fonda sull'unità nella diversità, la seconda sull'identità nella separazione. Per durare, quella ha bisogno soltanto di obbedire agli imperativi della nascita e della vocazione. Le strutture che la coronano si pongono nel prolungamento diretto delle tendenze naturali che l'animano e la rinnovano in continuazione. All'opposto, questa esige strutture sempre più rigide, militarizzate, monolitiche, che contengano la separazione dei suoi membri e ne canalizzino il furore mistico. La prima è sempre relativamente ristretta, dato che è impossibile aver relazioni viventi con tutti. La seconda è estensiva, si annette le folle, le masse, le collettività anonime, ed è senza limiti, essendo fondata su una astrazione universale. L'una ha soltanto una storia particolare ed esige la presenza d'una gerarchia di animatori che la sollevino dal di dentro; l'altra determina sempre più la storia generale e richiede un livellamento delle condizioni, una netta distinzione tra seguaci e coloro che li manovrano dall'esterno, e dei pungoli esteriori che la spingano senza tregua all'azione.

Ciò spiega come la famiglia, che è per eccellenza la comunità del primo tipo, sia stata letteralmente schiacciata ai nostri giorni. Lo spirito nuovo l'ha fatta a pezzi. Mentre la civiltà medievale era nata dalle rovine della civiltà antica incentrandosi intorno al concetto vissuto di « paterfamilias », come la cellula intorno al nucleo, la civiltà moderna ha completamente eliminato il *padre* in tutte le forme sociali dell'autorità o dell'affezione paterna. In nome della libertà astratta, sono entrati nei

costumi e nella legge l'indipendenza della moglie, l'autonomia dei figli, il divorzio, la divisione ereditaria. Se l'accelerazione della storia giungesse a dividere completamente la famiglia, essa si ridurrebbe ad una giustapposizione di nomi sulla stessa pagina del registro di stato civile, e il compito del padre e della madre ad una occasionale funzione genitrice: non è un'ipotesi tanto utopistica. La prima fase del comunismo sovietico l'ha conosciuta in pratica; l'America la tollera e l'Europa, malgrado una più forte resistenza della vita, considera sempre più la famiglia non sotto l'aspetto d'una comunità organica, ma unicamente come un « focolare d'amore ». Base della famiglia non è più il solido sentimento del destino comune, ma il destino precario del sentimento condiviso. Tonnellate di carta stampata sono state pubblicate sull'argomento, ed è un brutto segno: quando il destino, che è, per definizione, più forte di tutto, ha bisogno di essere sostenuto da una « mistica familiare », significa che la sua salute non è più così buona. Ci vuole ben altro che un fragile affetto reciproco per rinsaldare la famiglia contro la frana che la minaccia. Ci vuole il senso d'una reciproca obbligazione irrevocabile, che esiste in tutte le anime sagge.

Un eminente giurista, Julien Bonnecase, nella sua opera « La Philosophie du Code Napoléon », ha descritto questa evoluzione fondamentale: « Il diritto di famiglia della rivoluzione è stato la negazione dell'elemento sperimentale del diritto a favore dell'elemento razionale. Esso si riconduce ad una deduzione rigorosa e puramente logica, nel campo familiare, dei diritti assoluti dell'individuo. La famiglia considerata nella sua natura organica cede il posto al regno anarchico delle pas-

sioni individuali ». La dissociazione fra lo spirito e la vita, la fuga nella libertà astratta, la scomparsa dell'interdipendenza, il culto delle emozioni viscerali, s'installano qui in tutta la loro ampiezza.

Correlativamente all'esaltazione del destino personale nella famiglia, appare un altro aspetto: l'influenza del destino collettivo. Tenuta insieme, nel caso più favorevole, soltanto dall'affetto, la famiglia non sussiste praticamente più dopo una generazione, misurata per di più sulla lunghezza della vita del padre e della madre. I nonni sono, nella maggior parte dei casi, abbandonati alle cure della collettività. Dal momento in cui fratelli e sorelle non abitano più insieme, i legami di parentela s'infiacchiscono. Ciascuno vive la sua vita, e la continuità familiare sparisce: antenati e cugini sono inghiottiti in un abisso vago e anonimo. Chi si dà cura oggi del proprio albero genealogico? Chi conosce il nome dei suoi avi al di là della seconda generazione? È un fenomeno abbastanza recente la concentrazione della famiglia nello spazio e nel tempo, su un terreno ristretto e occupato a breve termine. Chiaro il significato: la famiglia, devitalizzata dall'individualismo dei suoi componenti, ma avida ancora di vivere, si ritira di fronte all'abisso del collettivo che la minaccia. I suoi membri, non sentendo più la presenza d'un destino comune che vorrebbero poter servire, si difendono rifugiandosi in un riflesso emozionale, amputandosi delle ramificazioni lontane, restringendo la durata familiare. È ciò che fa l'albero battuto dalla tempesta.

Altro segno di questa repulsione per il comunitario è la cura gelosa che i genitori hanno per la persona fisica del figlio. Le attenzioni delle quali viene circondato sono

innumerevoli. La famiglia si ripiega sul ragazzo, considerato come un oggetto prezioso e non più come l'elemento che continua il gruppo, s'integra in una persona sociale superiore alla propria ed è incaricato fin dalla nascita di trasmettere un bene che lo sorpassa, e quindi viene educato in questo senso. Il gruppo familiare, lungi dal subordinare a sé il ragazzo, si subordina a lui, al suo destino individuale, al suo avvenire. Non è paradossale affermare che questo culto del figlio contribuisce alla sparizione della famiglia. Assorbiti nelle cure che riversano sul ragazzo, i genitori scaricano invece sulla collettività la sua formazione morale, la disciplina che deve acquistare, l'insegnamento dei fini ai quali deve sottoporsi. Dietro la fragile ombra del ragazzo, s'innalza allora lo stato, che si arroga il diritto di istruire, di educare, di distribuire una visione morale e filosofica del mondo, di modellare l'anima e l'intelligenza. Il ragazzo è affidato alle mani meccaniche d'una astrazione gigante.

Non meno decisiva è stata l'influenza del razionalismo sulla professione e sul mestiere. Essi sono sempre stati collocati sotto il segno del destino, di una tendenza che fa corpo con l'essere stesso dell'uomo, e lo sottomette alla sua necessità. I nostri antenati non hanno mai immaginato che si potesse *scegliere* una professione o un mestiere: erano piuttosto questi che sceglievano il loro uomo. Essi rispondevano al destino della nascita, al mistero della vocazione, all'appello enigmatico della vita che aspira a prendere forma e contorno. Mestiere e professione erano ai loro occhi un vero e proprio destino, tradotto al di fuori, più o meno come fa l'albero che sprigiona il suo fiore e il suo frutto specifico: un prolungamento esteriore, una traduzione della necessità

interiore dell'essere nel mondo visibile. D'altra parte, l'antica lingua ha conservato a lungo il significato di « bisogno » alla parola « mestieri »,[1] e professione significa etimologicamente « dichiarazione di ciò che si è ». Come la famiglia, il mestiere e la professione erano le conseguenze ineluttabili della crescita e della spinta del destino proprio dell'uomo. Mai i nostri antenati si sarebbero sognati di farli derivare da sostrati psichici complessi, come l'ambizione, il desiderio di guadagno, di ascesa sociale, la pressione di fattori economici, l'attrattiva della sicurezza, e via dicendo. Mestieri e professioni erano legati alla vita, agli imperativi vitali, alle inclinazioni innate: per questo si trasmettevano facilmente di padre in figlio, come la vita stessa. Abbiamo nella storia esempi di dinastie d'artigiani, di commercianti, di artisti, di uomini di Chiesa. Uniti così con una concezione vitale del destino, le professioni e i mestieri s'organizzavano come la vita. È naturale che gli uomini sottomessi allo stesso destino perseguissero le stesse mète, conducessero la stessa esistenza, formassero delle comunità.

Le corporazioni non sono mai state il prodotto d'una decisione giuridica, il risultato d'un atto volontario, una convenzione contrattuale. La loro origine si perde nella notte dei tempi, come quella della vita. Le organizzazioni professionali si ritrovano all'alba della storia, nell'oriente arcaico, nella Grecia preclassica, a Roma. La loro forma istituzionale è venuta ad adeguarsi alle interiori ed oscure esigenze di vita, proprio come l'anima, immessa nella carne dell'uomo, è dapprima incerta e barcollante, ma poi si sviluppa e matura man mano che l'essere umano diventa più umano. La comunità che deriva da una comune professione è uno spirito incarnato in quel grande corpo degli uomini che si chiama il loro stato, la loro posizione nel mondo, il posto che occupano, la parte di realtà in cui si esercitano le loro attività, e che si colloca nel prolungamento diretto del loro essere. L'organizzazione dei mestieri e delle professioni, così concepita e vissuta come sottomissione al destino, si è sempre aureolata di valori religiosi: per quanto indietro risaliamo nel passato, la vediamo associata a culti, divinità, protettori, santi.

[1] *Mestier* in francese è termine arcaico che vale il nostro antico « mestieri » nel senso di « bisogno » (DANTE, *Inf.*, XXXIII, 18: « ... dir non è mestieri »). In Normandia, nelle campagne, « métier » nel senso di bisogno, utilità (Littré) *(N.d.T.)*.

È d'altronde evidente che le corporazioni sono integrate nell'economia generale, in un tipo di economia che differisce profondamente dal nostro. Fino al secolo XVIII, il miglioramento della produttività è stato estremamente lento: l'economia è rimasta più o meno ferma. Ora, in un sistema statico, nel quale i beni materiali si rinnovano con un ritmo quantitativo pressoché costante, l'organizzazione corporativa ha dei vantaggi che superano gli inconvenienti inevitabili in ogni forma di vita. Innanzi tutto, attenua la tensione della concorrenza all'interno del gruppo e impedisce il monopolio individuale: secondo una espressione popolare, il mestiere può così nutrire il suo uomo. In secondo luogo, associa in maniera intima gli interessi dei padroni e dei dipendenti. Infine, dove fa difetto la quantità, obbliga i suoi membri ad una produzione qualitativa. La pignoleria dei regolamenti, i conflitti fra i diversi gruppi rivali, l'immobilismo che minaccia ogni atteggiamento difensi-

vo, non sono nulla a paragone con l'equilibrio fra produzione e consumo che le corporazioni assicurano nei secoli di magra. Senza di esse, la storia economica e sociale dell'umanità sarebbe stata costantemente in preda al mercato nero che abbiamo conosciuto ai tempi dell'occupazione, con il suo corteo di profittatori e furfanti.

Al contrario, dal momento in cui il progresso economico incomincia a spuntare, nel secolo XVIII, l'organizzazione corporativa si rivela inadeguata nella sua stessa forma istituzionale, strettamente dipendente dal tipo statico dell'economia. Le corporazioni tendono a degenerare in monopoli collettivi e difendono con asprezza i loro privilegi contro le innovazioni tecniche che li scuotono. D'altra parte, di fronte al nascente dinamismo economico, la politica corporativa che i reali francesi avevano praticato durante tutto il medioevo, esita, cerca di barcamenarsi e oscilla continuamente fra un adattamento alle nuove condizioni dell'economia e la conservazione di privilegi a servizio dei loro imperiosi bisogni fiscali.

L'istituzione corporativa è già condannata dal secolo XVII. Gli storici sono d'accordo nel fissare il suo declino a partire da questa data. Nel secolo XVIII la filosofia dei Lumi le dà il colpo di grazia. Scrive M. Coornaert, storico delle corporazioni: « Tutt'un partito di teorici e polemisti voleva la loro distruzione, e ne lanciava l'idea con forza irresistibile. La ragione fece giustizia della storia ». Con Turgot, la nuova filosofia s'impadronisce del potere e impone una dottrina economica che contraddice formalmente quella delle corporazioni. « L'antico ideale », scrive ancora Coornaert, « era fondato sulla preoccupazione dell'uomo: era per l'uomo che i mestieri erano organizzati, per assicurare l'uguaglianza delle possibilità, per distribuire equamente il lavoro, per assicurare l'esistenza a tutti. Le comunità, organi di diritto quasi pubblico, coordinavano l'interesse dei singoli con l'interesse generale. Turgot invece, come tutti gli economisti del suo tempo, mira soprattutto ad aumentare la quantità delle ricchezze del paese per mezzo dell'espansione dell'iniziativa individuale. In astratto, si preoccupa della libertà di ogni uomo, in realtà, di quella della produzione guardata globalmente nel quadro nazionale. La novità dunque sono le grandi imprese, che promettono abbondanza: basta lasciar fare alla libertà per assicurarne lo slancio. Egli condanna le costrizioni "per la ricerca del proprio interesse a detrimento della società in generale"... In breve, Turgot rimetteva alla legge il compito di dare corso alla libertà ripromettendosi che questa si amalgamasse con le cose in una armonia naturale, spezzata dalle convenzioni "arbitrarie". Le cose erano infatti, come il mondo intero, penetrate di ragione e l'uomo ne andava scoprendo a poco a poco le leggi ».

La magistrale analisi dello storico mostra con la massima precisione l'opera dello spirito nuovo sul dinamismo economico che la comunità professionale creata dal destino si era rifiutata di integrare nella sua sostanza. In materia economica, come del resto in ogni altro campo, l'interesse a breve termine è un mirabile strumento che gli uomini impiegano per accecarsi. Le corporazioni non vollero rinnovarsi di fronte alle nuove tecniche che sorpassavano l'artigianato e davanti alle esigenze d'una economia che andava al di là dei limiti del mercato regionale o cittadino. Si attaccavano alla struttura esteriore

della comunità assai più che alla sua vita. I filosofi dal canto loro costruivano delle nuove strutture, esclusivamente razionali e mentali, fondate sull'immaginario accordo tra una libertà astratta e delle astratte leggi economiche. A dispetto della loro opposizione, gli uni e gli altri avevano in comune lo stesso rifiuto della vita e della sua facoltà di assimilare gli avvenimenti che la colpiscono. Sotto questa duplice pressione, la comunità professionale cadde come un castello di carte. Il barone d'Allande, due volte fallito, sottopose nel 1791 alla Costituente un progetto di abolizione che doveva condurre alla famosa legge Le Chapellier. Soltanto Marat osò definire « insensato » questo decreto.

Il resto della storia è noto. Lo è meno l'azione parassitaria del nuovo spirito, staccato dalla vita, sulla nuova economia. Una libertà astratta, leggi naturali astratte, evolute nel quadro di uno stato e di una società astratti, non possono più produrre un equilibrio economico qualunque, per la semplicissima ragione che l'economia è fatta dagli uomini e per gli uomini, che sono esseri concreti, che perseguono, come tutti gli esseri della natura, certi fini, le cui attività sfuggono alla rappresentazione logica in cui il meccanismo pretende di collocarli. Nessun sistema economico può sussistere a parte nel sistema degli esseri e delle cose, se non su un piano immaginario. La storia del liberalismo economico è quella della sua negazione da parte dei fatti: dove esiste, non genera altro che l'asservimento del debole al forte, il che equivale a negare se stesso. Il progetto d'instaurare un ordine economico puramente razionale, grazie al quale l'uomo possa giungere a dominare il suo destino, le sue relazioni con gli altri e i suoi rapporti con il mondo materiale, non è mai stato altro che un mito dietro al quale si sono sfogati gli appetiti più violenti. L'elemento giustificatore ne è stato la religione del progresso: il domani farà perdonare l'oggi! Le lotte nelle quali sono in gioco i soli interessi materiali, separati dalle altre tendenze umane, hanno sempre per risultato di coalizzare i potenti e di ammassare gli altri, sui quali questi esercitano il loro potere. Malgrado tutte le divergenze, chi si riunisce a questo livello, si unisce. È quasi una legge fisica. La storia registra, all'origine stessa del liberalismo, dei tentativi taciti o espliciti di accordo fra i padroni e tentativi analoghi da parte dei dipendenti. Dove il vento turbina, gli elementi più pesanti si separano dai più leggeri. Dopo gli inevitabili tentennamenti dell'inizio, la scissione è oggi cosa fatta, ed ha preso forma di diritto quasi-pubblico. Ogni impresa che, volente o nolente, resta una comunità permeata da una concezione vitale del destino, in cui superiori e inferiori sono sottoposti agli stessi rischi, è ormai formata da due comunità, i cui membri sono giustapposti gli uni accanto agli altri, oppure opposti gli uni agli altri.

Ne ha subìto il contraccolpo la finalità dell'economia. Invece di assicurare il suo fine proprio, e cioè il servizio del consumatore, in un momento in cui il suo dinamismo e la sua produttività lo permettono, l'economia si perde nei conflitti di interessi fra gruppi rivali di produttori. È un paradosso mostruoso: siamo in una epoca in cui i beni materiali sono più abbondanti che mai, in cui le lotte provocate dalla penuria sembrerebbero dover sparire, in cui pare così facile la risposta alle due questioni fondamentali di ogni economia, che cosa produrre, e come ripartirlo; eppure rinascono continua-

mente gli antagonismi fra le categorie di produttori e fra le molte associazioni professionali che si sono costituite secondo le affinità degli interessi collettivi.

È chiaro che siamo entrati in un'epoca in cui le feudalità economiche, nazionali e internazionali, grandi, medie e piccole, acquistano un'importanza estrema e si costituiscono in gruppi di pressione di malcelata influenza sullo stato e sulla vita politica e sociale. Un tempo, l'Ancien Régime si era basato sulle corporazioni per aver ragione del sistema feudale. Il « Nuovo Regime » non dispone di alcuna arma analoga per resistere alle feudalità ubiquitarie, le quali, nelle loro opposizioni, come nelle alleanze che fanno e disfano a seconda degli interessi a breve termine, minano il regime democratico al punto da non lasciarne sopravvivere che la carcassa. Un regime di opinioni è incapace di resistere a delle coalizioni di interessi, non solo perché l'opinione è malleabile, debole e mutevole per definizione, ma soprattutto perché l'opinione si fabbrica, e i procedimenti di confezione sono oggi ben noti. Si spiega così l'ostinazione delle feudalità economiche a mantenere in vita un regime che esse stesse esauriscono: quel regime, è il solo in cui gli interessi possano dirigere il potere per interposta persona. La colonizzazione del politico ad opera dei gruppi economici, crea una situazione aberrante: la produzione dei beni materiali non ha più per fine il consumatore, ma il produttore stesso! La macchina economica è tecnicamente perfetta, ma gira a rovescio.

Ora, far correre a rovescio l'ordine naturale è un'impresa insensata, che esige delle strutture di sostegno, di protezione e di sicurezza, contro le quali il dinamismo economico va a sbattere come le acque d'un fiume in

una diga. La finalità naturale dell'economia si cimenta in una vera e propria corsa ad ostacoli. Per strano che possa sembrare, mai come oggi il produttore ha trovato difficoltà a raggiungere il consumatore: eppure siamo in un tempo in cui la produttività ha raggiunto livelli inimmaginabili. La ragione è semplice: le strutture statali, parastatali e superstatali che mirano a proteggere i produttori contro gli inevitabili rischi di ogni iniziativa umana, sono estremamente onerose. Se si calcola l'incidenza delle imposte e dei mille salassi che esse fanno pesare sui benefici e sui salari realmente dovuti, si arriva ad un totale favoloso. Mai un'economia è costata così cara a paragone delle sue possibilità: è una economia che si divora da sola. Allora i produttori la fanno scivolare sulla china del totalitarismo comunista, perché infine l'ordine, sia pure fittizio, ha sempre ragione del disordine, e il collettivismo è la sola economia di produttori veramente coerente: presenta infatti una sistemazione perfettamente razionale dell'economia, una economia senza consumatori, in cui lo stato riunisce in sé la produzione e tutti i produttori, per reggere razionalmente l'universo. È la conclusione ultima della mitologia dei Lumi, come prevedeva Vigny:

> È venuto il tuo regno, spirito puro, re del mondo!

e come aveva presentito Fedro: « La ragione del più forte è sempre la migliore ». Il razionalismo integrale è integrale tirannia.

L'accelerazione della storia incide anche su un'altra comunità biologica creata dal destino: la patria. Anche in questo campo, la trasformazione è stata profonda e radicale, e la si può riassumere nella formula di Ramuz:

alle patrie di carne si sono sostituite le patrie ideologiche. La patria, nel senso pieno di luogo fisico e spirituale dove l'uomo è nato, di terra dei padri, di quadro di vita comune più o meno esteso, del quale l'individuo sposa vitalmente la sostanza nello spazio, nel tempo, nell'insieme delle abitudini materiali e morali trasmesse e rivivificate di generazione in generazione, tutto questo non era stato mai intaccato, fino al secolo XVIII, dalle rivoluzioni della geografia europea, dagli smembramenti e dalle ricostituzioni della carta politica occidentale, innumerevoli nel corso dei secoli. La storia generale e le storie particolari erano nettamente separate ed il patriottismo aveva un colore locale e regionale, era limitato ai paesaggi ed ai costumi che l'uomo poteva abbracciare — « durchseelen », dicono i tedeschi — e dei quali era a sua volta impregnato. Montesquieu individua ancora questo tipo di patria, quando nota che nell'antica monarchia capetingia « ogni patria era un centro di potere ».

Nessun popolo europeo — tranne alcune rare élites — ha raggiunto il concetto di grande patria nazionale fino al secolo XVIII. Fa eccezione la sola Francia, ma bisogna sottolineare che il patriottismo francese aveva una caratteristica assai concreta e s'incarnava nella persona del monarca. Scrive Taine: « Fino al 1789, il popolo vedrà nel re il riparatore dei torti, il guardiano del diritto, il protettore dei deboli, il dispensatore di elemosina, il rifugio di tutti ». Il culto della grande patria si confonde con il culto della persona reale, che riunisce le piccole patrie.

Come è avvenuto il passaggio dalla patria presente alla patria rappresentata? Esso non è dovuto ad un

fenomeno storico, poiché i più grandi avvenimenti della storia non hanno mai scosso, in passato, le patrie di carne; neppure l'enorme sovvertimento della rivoluzione francese le ha annientate: « I miei soldati », diceva Napoleone, « sarebbero senza difetti, se non avessero né famiglia né patria ». Per quanto grande sia oggi il numero degli « sradicati , il sentimento patriottico locale e regionale è ancora vivo nei cuori, in forma attenuata senza dubbio, ma effettiva. Soltanto il mutamento spirituale che appare nel secolo XVIII negli intellettuali, e che si è diffuso da allora come una marea in tutti gli strati della popolazione, può spiegare il fenomeno, la cui influenza sulle strutture sociali non ha ancora finito di stupirci. Il divorzio fra spirito e vita autorizza infatti il primo a fabbricare qualunque concetto di società, fuori da ogni controllo e limitazione imposta dall'esperienza. La patria ormai non è più il vivere insieme in un'area geografica comune e in una durata continua, l'una e l'altra sentite in un immediato contatto in cui è in gioco tutto l'essere: ormai, è una rappresentazione dello spirito o una immagine mentale.

Una simile nozione è per essenza estensibile all'infinito: vedi la concezione giacobina della patria, candidamente dichiarata da Michelet in un passo notevole: « Nel giro di due mesi, la rivoluzione aveva inondato tutt'intorno le sue sponde: saliva come il Nilo, salutare e feconda, tra le benedizioni degli uomini. La cosa più meravigliosa di questa mirabile conquista, fu che non si trattò d'una conquista, ma d'un reciproco slancio di fraternità. Sono due fratelli, da gran tempo lontani, che si incontrano e si abbracciano: ecco questa grande e semplice storia. Che bella vittoria, che unica,

mai vista vittoria! Non c'erano dei vinti... tutti i popoli si gettarono nelle nostre braccia. Il retaggio di ragione e di libertà per il quale tanti uomini avevano sospirato invano, la Terra promessa che avrebbero voluto vedere per un momento solo a prezzo della vita, tutto questo la Francia lo regalava per niente a chi lo voleva! E le nazioni guardavano alla Francia, e la pregavano di conquistarle. La bandiera della Francia era quella del genere umano, quella dell'universale liberazione ». Dal momento in cui la patria è assimilata ad un concetto astratto, come quello di libertà, si estende automaticamente a tutti gli uomini, e diventa senza sponde e senza frontiere.

Lo spirito, separato dalla vita che gli fa da limite, non ha più alcun limite.

La storia del secolo XIX, come del nostro, prova d'altronde che tutti i nazionalismi hanno avuto origine da una « intellighenzia » che li ha forgiati e diffusi con una intensa propaganda. Non c'è dubbio che siano stati necessari, per fare la Germania e l'Italia, il pugno di ferro di Bismarck e l'astuzia di Cavour; ma questi uomini di stato non avrebbero mai potuto realizzare la loro opera, senza il lavoro svolto in precedenza negli spiriti da minoranze di intellettuali. Furono i membri dell'« intellighenzia » a prepararla con l'esempio: ed essi non si collegano ad alcun corpo sociale reale, non nutrono alcuna affezione per la comunità concreta nella quale dovrebbero vivere; non s'interessano al prossimo in carne ed ossa, ma a lontani esseri di ragione esistenti soltanto nella loro mente. Sono rinchiusi nel loro « pensatoio » nel quale ricreano il mondo con l'inchiostro, o nelle « società di pensiero » in cui lo sistemano a furia di saliva.

Staccati dall'universo, ne fanno nascere uno nuovo. Quanto all'universo reale, è assurdo, inintelligibile, rigurgitante di ingiustizie, di tare, di disordini: bisogna distruggerlo e sostituirlo. Le piccole patrie? Che meschinità! Soltanto una grande patria può essere proporzionata all'intelligenza che la penetra da cima a fondo perché l'ha fatta. La patria prodotta dalla vita, al bando! È troppo oscura per essere compresa. Abitudini, tradizioni, costumi, destino comuni, tessuti da innumerevoli fili invisibili che lo spirito incarnato coglie immediatamente perché è in comunione con la vita, lo spirito separato dalla vita li considera come aberrazioni perché è incapace di coglierne l'anima, il principio vitale. E poiché è pur necessario vivere insieme, cercherà di introdurre un facsimile di vita nelle astrazioni di cui è popolato il suo pensiero.

Impossibile far sorgere la vita dal nulla? Ebbene: si isolerà un frammento di vita comune alle piccole patrie, se ne farà un concetto e lo si estenderà a tutti gli individui che caratterizza. Per poco che si considerino i nazionalismi europei, asiatici e africani, ci si accorge che sono tutti fondati su un elemento vivente, arbitrariamente astratto dagli altri elementi della comunità creata dal destino che gli conferiscono il suo senso sempre relativo e trasformato in astrazione. Il nazionalismo giacobino, prototipo di tutti gli altri, isola la passione che i francesi hanno sempre messo nel difendere le loro libertà private e la rifonde in concetto di libertà. Altrove, sarà la lingua, o la razza, o un ricordo storico che ha lasciato una traccia nelle anime. La fabbricazione dei nazionalismi è terribilmente monotona: si tratta di con-

vertire una particella di vita, talvolta infima, in una astrazione: tutto qui.

Sennonché, i nazionalismi sono per definizione delle entità in movimento, dato appunto che nascono dallo sradicamento dello spirito. Tipico il caso del nazionalismo tedesco. Se un gruppo parla la lingua germanica in un altro paese, bisogna ricondurlo nell'ambito della nazione germanica anche se la sua storia particolare si confonde con la storia di quel paese. I gruppi che parlano lingue apparentate, devono a loro volta entrare a far parte della grande Germania, ed ecco il pangermanesimo. Ma non basta. I tedeschi sono il popolo che ha conservato meglio i caratteri della originaria razza ariana: e quindi le frontiere della Germania devono estendersi fino ad abbracciare l'Europa ariana. Tutti i nazionalismi sono ricalcati su questo modello, si tratti del panslavismo, del panarabismo, del panafricanesimo, e via dicendo. Sono agitati, nervosi, frenetici, perché non hanno fondamento nella realtà. Al limite dell'evasione fuori dal reale, abbiamo il pandemonio dell'ONU, nel quale le astrazioni s'infilano una dentro l'altra in una perfetta e definitiva incoerenza.

È il caso di ricordare ora come milioni di vite umane siano state sacrificate a questi idoli insaziabili? È il caso di aggiungere che l'ultimo fiore avvelenato dei nazionalismi sia l'internazionalismo? che i proletari e i finanzieri, proprio come gli intellettuali, non hanno patria? È inutile. Nel vuoto dell'intelletto puro, come diceva Kant, la storia può sempre filare dritta, lasciando dietro di sé rovine su rovine. L'accelerazione è una caratteristica delle cadute: per non vederle, noi le chiamiamo ascese.

Per concludere, ci si può porre due domande.

In primo luogo: questa accelerazione della storia generale, che tanto contrasta con la permanenza, la stabilità, la resistenza alla morte delle comunità e delle società particolari edificate da millenni di storia, non è una illusione, ma una illusione che determina le sue conseguenze nella stessa realtà? Ogni perdita del senso del reale ricade sul reale. È una caratteristica delle costruzioni astratte e immaginarie di ridiscendere sulla terra degli uomini, come le nuvole vi ricadono in pioggia. D'altra parte, questa vertigine della storia generale e dell'evoluzione umana è portata da uomini che agiscono nel mondo. Noi constatiamo le loro distruzioni e le attribuiamo ad una causa alla quale imprestiamo una esistenza piena e completa, dimenticando che le entità immaginarie hanno solo un'esistenza immaginaria. Come Alice nel paese delle meraviglie, crediamo di vedere un gatto, mentre c'è soltanto una smorfia di gatto sullo schermo della nostra immaginazione. Nello stesso modo, crediamo all'esistenza d'una storia generale, di una storia con la maiuscola, di una ragione che agisce in questa storia, d'una accelerazione della storia dell'umanità.

In realtà invece, esiste solo una follia umana e la sua precipitosa caduta nell'abisso, che trascina con sé le sole storie che esistono realmente, quelle dell'uomo in carne ed ossa, della sua anima, del suo corpo, dei suoi corpi più vasti legati al suo essere: la famiglia, il mestiere, la professione, l'ambiente di lavoro, quello della nascita. La storia che porterebbe l'umanità, presa nel suo complesso, verso non si sa bene quale finalità, una sempre maggiore democrazia e libertà, il comunismo universale, il punto Omega, e via dicendo, con una

specie di fatalità alla quale è vano opporre resistenza, tutto questo è un mito e un mito si veste di realtà soltanto quando vi aderisce. La credenza fa il dio.

Esempi. L'assassino dell'arciduca d'Austria a Serajevo nel 1914 fu armato da un fantasma: il nazionalismo serbo, che noi rendiamo sovrano. La piccola Serbia si erge allora contro il gigante bicefalo Austra-Ungheria. Oggi, per la maggior parte dei contemporanei, sono alle prese due colossi: Russia e America. La storia moderna è piena di personaggi mitologici più dell'« Iliade ». E non soltanto i fanatici credono all'esistenza di spettri inafferrabili, ma anche i loro avversari: l'allucinazione diventa universale. Gli uomini di stato tengono conto dell'esistenza delle entità collettive, gli uni per tirare le corde delle marionette, gli altri per evitare le conseguenze della loro intrusione nella realtà.

La vita, la vera vita nel seno di realtà vere, diventa allora impossibile. L'uomo che, per caso, o per grazia divina, ha conservato il suo buonsenso, si ritrova solo in un manicomio, assediato da chimere che si formano e si disfano continuamente sotto i suoi occhi e trascinano nelle bufere della storia i pazzi di cui hanno fatto la propria preda. C'è una sola logica dell'illogico: la fatalità. Il folle non obbedisce che agli ordini dei suoi sogni. Il razionalismo irrazionale, che corrode da tre secoli la ragione umana e l'allontana dalla presenza del reale, è un fenomeno di *alienazione*. Una folla di uomini espulsi dal mondo reale abita un *altro* mondo, che li domina, li assilla, dirige tutti i loro atti: sono gli schiavi dei loro sogni. Folle, diceva giustamente Chesterton, non è chi ha perduto la ragione, ma chi ha perduto tutto, tranne la ragione.

Se vogliamo evitare l'esplosione finale di queste entità collettive in un cataclisma universale, ci rimane un solo mezzo: non stancarci mai di denunciarle, di spezzare gli idoli. Una fatica d'Ercole? Può darsi, ma bisogna che noi stacchiamo *d'un colpo solo* tutte le teste dell'idra di Lerna. Se ne lasciamo anche una sola, le altre rinascono. Il nostro primo dovere, in questo nostro tempo d'apparente ateismo, è quello dell'incredulità totale. Solo chi non crede a nulla sarà salvato. D'altra parte, non credere a nulla e credere in Dio, come credere in qualcosa e non più in Dio, è la stessa cosa. Vedremo allora, chiaro come il giorno, che l'accelerazione della storia che ci rende schiavi non esiste se non nella misura in cui cediamo alle sue lusinghe. Ridiventeremo allora degli uomini liberi, uniti da arterie viventi alla realtà, sgravati dalle catene che ci legano ai nostri sogni e alle nostre menzogne.

Seconda domanda: come indirizzare, canalizzare e dominare il torrente della storia? La risposta può essere una sola: ritornando, ciascuno per proprio conto, secondo il destino della nostra nascita, della nostra vocazione e delle nostre capacità, all'uomo eterno, fatto di un'anima e di un corpo, e di corpi più estesi che lo diversificano, e nei quali egli si propone, come programma d'azione, la definizione di sé come animale ragionevole, volontario e libero. In questo modo, ciascuno può tendere, a suo modo, secondo la sua propria realtà, a nessun'altra simile, verso la realizzazione del suo essere umano effettivo, senza mai perdere il contatto con ciò che esiste, senza mai affondare nei miraggi dell'immaginazione. La sola strada che si apre davanti all'uomo per ricuperare il senso del reale, è ritornare quello che

è, a partire dai dati concreti della propria esistenza. Se rifiuta di diventare individualmente e socialmente ciò che è, si mette sulla via dell'irreale, all'infinito, e tutti i suoi tentativi per essere diverso da quello che è falliranno miseramente: egli sarà sempre e soltanto, per uno sguardo attento, una maschera posta sul nulla.

Il ritorno all'uomo reale, diversificato dal suo corpo e dai suoi corpi più estesi, costituisce una conversione personale, necessaria ma insufficiente. È indispensabile ritrovare il punto fisso che resiste all'universale scorrere degli esseri e delle cose: il tempo non altera questo nucleo solido e incrollabile. Rinunciarvi, è trasformarsi in un cane annegato in balìa della corrente, e bisogna essere l'ultimo degli uomini per consentire ad una simile fine. Ma il ritorno all'uomo reale non può da solo scongiurare questo destino, perché non attirerà mai che una élite, e i suoi frutti non saranno immediati.

Al di fuori di questa adesione profonda alle radici della realtà umana, quale altro punto d'appoggio nel reale ci resta? Soltanto i beni materiali. Le ideologie hanno devastato le realtà spirituali, hanno addomesticato le scienze e le tecniche. Rimangono soltanto queste umili realtà. È questo, d'altra parte, il motivo per cui la nostra civiltà è di tipo strettamente economico, una civiltà che produce solo dei beni materiali. Tutti gli altri che essa dà alla luce, sono immaginari o asserviti all'immaginazione. La nostra civiltà si è senza dubbio impegnata sulla strada dell'economia, perché non aveva altra via d'uscita: così, la maggior parte degli uomini sono oggi, direttamente o indirettamente, dei produttori di beni materiali. Perché ogni individuo e ogni impresa siano al loro posto reale nella società economica

che, volenti o nolenti, è la nostra, perché siano ricompensati secondo i loro meriti reali, non rimane che l'economia concorrenziale fondata sulla libera scelta del consumatore e retta da leggi morali sistemate in un codice economico.

Una soluzione del problema economico che è quello del nostro tempo, la si potrà anche cercare altrove: ma non si troverà altro che l'arbitrato dei poteri pubblici e, al limite, la collettivizzazione dei beni produttivi, il dirigismo del consumo, l'asservimento del produttore e del consumatore ad un razionalismo economico integrale. Si è detto tutto il male possibile dell'economia concorrenziale ed i misfatti del liberalismo hanno dato credito a questa favola. In realtà, non è mai esistita concorrenza sotto il regime liberale, per la semplice ragione che ogni concorso esige delle regole, mentre il liberalismo le rifiuta. L'epoca liberale ha semplicemente battezzato concorrenza il bailamme in cui il suo sistema, fondato sulla nozione di libertà astratta, affondava senza scampo. Questo processo di eufemizzazione è vecchio come il mondo. La vera concorrenza, al contrario, la concorrenza all'altezza dell'essere umano, implica delle regole giuridiche e morali, un *Codice dell'Economia*, uno *statuto* che normalizzi lo scorrere anarchico dell'economia abbandonata a se stessa, e la cui ispirazione non sia convenzionale, ma derivi dalla concezione dell'uomo reale delineata prima.

È evidente che questa politica concorrenziale esige una riforma profonda dello stato. La condizione « sine qua non » della salvezza sta nel decolonizzare lo stato dal parassitismo dei partiti politici e dei gruppi di pressione; sta nel restituirgli la sua funzione di governante,

di giudice e di arbitro; nel renderlo indipendente dagli interessi particolari, in modo che possa salvaguardare il bene comune. È nell'essenza stessa dello stato il far regnare l'ordine e, in una società economica, di vegliare sull'ordine economico. Adempiendo a questa funzione lo stato, sottratto ad ogni appetito, moralizzerà, vale a dire *umanizzerà*, la prosperità materiale.

Utopia platonica d'una repubblica ideale? No. L'utopia non è qui, ma nella vana speranza che si possa imprigionare l'accelerazione della storia in strutture artificiali, trattati, convenzioni, piani. Soltanto ciò che è eterno nell'uomo emerge fuori del tempo che si porta via ogni cosa. Finché sarà provvisto di un corpo, l'uomo continuerà a ricercare i beni materiali: è il solo frammento di eternità che gli resti oggi, è una legge della natura. Le assise della ricostruzione dell'uomo individuale e sociale sono ristrette, basse, volgari? Sia pure: ma resta il fatto che, a paragone con le ideologie, sono *reali*, infinitamente più reali, a dispetto della loro pesantezza, che i deliri dell'immaginazione e i concetti della pura ragione. È quanto basta: le grandi cose, all'inizio, sono sempre state piccole.

259773

BIBLIOTECA GOVERNATIVA CREMONA

INDICE

pag. 7 *Prefazione*

Capitolo primo
11 *Le trasformazioni dell'uomo contemporaneo*

Capitolo secondo
35 *Patologia della libertà*

Capitolo terzo
65 *La crisi del buonsenso*

Capitolo quarto
95 *La crisi delle élites*

Capitolo quinto
125 *Il declino della felicità*

Capitolo sesto
159 *Machiavelli, espressione dell'uomo moderno*

Capitolo settimo
185 *Il mito del progresso*

Capitolo ottavo
215 *L'accelerazione della storia e la sua influenza sulle strutture sociali*